وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـــــامعة 08 مـــاي 1945
قــالمة.

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة
التخصص: فلسفة اجتماعية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الاجتماعية بعنوان:

الدولة والمواطن عند أرسطو

إعداد الطلبة:

- ✓ عباسي فاطمة الزهراء
- ✓ بوهالي ابراهيم

الأستاذة المشرفة:
أ. دباش حبيبة

لجنة المناقشة:

الأستاذ المشرف	الأستاذ الرئيس	الأستاذ المناقش
أ. دباش حبيبة	أ.د مراجي رابح	أ. مراح فتيحة

السنة الجامعية: 1437-1438 هـ / 2016-2017 م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي منه يبدأ الحمد وإليه يعود

فهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد

نحمده سبحانه وتعالى فهو القهار فوق عباده وهو الحكيم الخبير

ونشكره شكرا لا يزول على نعماته

هو الذي بيده الخير وعلى كل شيء قدير

وصل اللهم على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا محمد

طب القلوب ودوائها وعافية الأبدان وشفائها

ونور الأبصار وضيائها

وقوة الأرواح وغذائها

وعلى أله وصحبه أجمعين

وعلى كل من تبعه إلى يوم الدين من الأولين والآخرين

شكر وتقدير

قال الله تعالى: "رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين" (سورة النمل الآية 19).

سبحان الله والحمد لله، نحمده ونشكره شكرا عظيما، الذي أنعم علينا من فضله، ووفقنا ويسر أمرنا، وسدد خطانا، في استكمال هذا البحث.

بعد شكر الله تعالى، على كريم فضله وحسن توفيقه لنا على إنجاز هذا البحث،

فإنه يشرفنا أن نتقدم بخالص تشكراتنا وتقديرنا واحترامنا إلى أساتذتنا الفاضلة: "دباش حبيبة" حفظها الله ورعاها على تفضلها بقبول الإشراف علينا في هذا البحث، والتي كانت لنا شرف عنايتها وصبرها معنا والجود علينا بإرشاداتها السديدة ونصائحها الثمينة وتوجيهاتها المفيدة من أجل أن تخرج هذه المذكرة على ما هي عليه،

جزاك الله يا أستاذتي وأطال الله في عمرك.

كما نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الأساتذة الكرام في قسم الفلسفة على ما بذلوه من جهود قيمة وما قدموه لنا من مساعدات ونصائح كانت لنا المرشد والموجه في مشوارنا الجامعي.

وفي الأخير نسأل الله العلي القدير، أن ينفع بهذا العمل قارئه، وأن يتقبله في ميزان الحسنات، إنه سميع قريب مجيب الدعوات.

الإهداء

إلى من تجرع الكأس فارغا ليسقيني قطرة حب، إلى من كلت أنامله ليقدم لي لحظة سعادة، إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم، إلى القلب الكبير أبي

إلى من أرضعتني الحب والحنان،، إلى رمز الأصالة وبلسم الشفاء، إلى القلب الناصع بالبياض، إلى أمي، ثم أمي، ثم أمي أطال الله في عمرك

إلى روح جداي الطاهرة "عيسى والصادق" رحمهما الله.

إلى روح ابنة خالتي الطاهرة "هاجر" رحمها الله

إلى من كانوا سندا وعونا لي بكل خطوة من خطوات حياتي، إلى قرة عيني وأشقاء روحي، إلى ضياء دربي وأنغام حياتي، إلى إخوتي: مريم، عبد الرزاق، سلمى

إلى برعم البراءة: زين الدين

إلى الزهور التي لا تذبل خديجة ورزيقة ذوات القلب الطيب

إلى كل الأخوال والخالات، إلى كل الأعمام والعمات وجميع أبناءهم

إلى جدتاي الكريمتين "حفصة و زينب" أطال الله عمرهما

إلى صديقة العمر ورفيقة الدرب بورقبة أحلام وكل عائلتها.

إلى كل الصديقات والرفيقات اللواتي رافقنني في مشوار الدراسة أخص منهم: عائشة، ميساء، سلمى، إلى الصديق القريب من القلب والذاكرة والبعيد عن العين "عماد شيخي"

إلى ذلك الصديق الذي تعجز الكلمات عن وصفه "محمد خالد" إلى كل طلبة الفلسفة الدفعة الأولى -ماستر- 2017.

فاطمة الزهراء

الإهداء

اللهم بنورك أهديتنا وبفضلك استغنينا وفي كنفك أصبحنا وأمسينا أنت الأول فلا شيء قبلك وأنت الآخر فلا شيء بعدك.

ربي هب لي حكم والحقني بصالحات واجعل لي لسانا صدق في الآخرين واجعلني من ورثة العالمين

أهدي عملي هذا إلى من قال فيهما الرحمن: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين احسانا"

إلى أغلى إنسانة في الوجود إلى التي حملتني وهنا على وهنا وهي أمي فاطمة

وإلى التي سهرت الليالي وكافحت من أجل أن تراني أعانق الهدف الذي رسمته

وإلى زوجة عمي نسيمة والتي أعتبرها أمي الثانية والتي ضحت من أجلي أطال الله في عمرها

وإلى سمية زوجة عمي التي عزها قلبي وكانت سندا في السراء والضراء

وأغلى من عرفت عنه الصبر والمثابرة إلى من أجرى حنانه في كل الدنيا إلى من أحرق سنين دربه ليضيء دربي وأن يراني في درجات العلى والعلم والأخلاق إلى من علمني حب الله ورسوله الكريم إليك أنت أبي الغالي أهديك نجاحي وأقول لك شكرا على كل شيء أبي بوبكر

إلى من شاركوني عطف الأم وكانوا سندا لي في السراء والضراء إليك أنت أخي الغالي محسن (حسونة) يا مصدر إلهامي.

وإلى طيوبتي وحبيبتي يا كاتمة أسراري سوسن وإلى الأخت الحنون التي كانت ومازالت مصدر لطفي وأخلاقي (بسمة)

إلى الذي تعجز المشاعر عن وصفه إليك أنت مدللي الغالي ومشاغبي (صالح)

إلى من بقيت لي الرفيقة والصديقة والتي حركت لي مشاعر المحبة والأخوة والتي رسمت معها أجمل الذكريات (فاتن)

إلى من كانوا لي الأمل الصبر إلى كل أحبائي نور الهدى، ريان، سندس، محمد، لؤي، هديل، سلسبيل، مراد، محمد، ماجد، شمس الدين، خالد، باسم، مروان، حمزة، وإلى كل أخوالي وخالاتي وأعمامي وعماتي

أقول لكم جميعا أحبكم على كل شيء. إلى كل طلبة الفلسفة.

إبراهيم

الـخـطــة:

مـقـدمــة

مدخل مفاهيمي: الدولة ماهيتها ونشأتها

1- ماهية الدولة.

2- نشأة الدولة عند أفلاطون.

3- نشأة الدولة عند أرسطو.

الفصل الأول: الـدولـــة

المبحث الأول: المدينة الفاضلة عند أرسطو.

المبحث الثاني: السياسة والأخلاق.

1- منهج علم السياسة.

2- الأخلاق.

3- علاقة الأخلاق بالسياسة.

المبحث الثالث: الدستور وأنظمة الحكم.

الفصل الثاني: المــواطــن

المبحث الأول: تصنيف طبقات المجتمع.

1- العبيد.

2- المرأة.

المبحث الثاني: المـواطـن.

1- تعريف المواطن.

2- فضيلة المواطن الصالح.

3- أهل الصناعات والمزارعون.

4- التربية.

المبحث الثالث: علاقة المواطن بالدولة.

مـقـدمـــة:

إن الدراسة الفلسفية لن تكون ذات قيمة أو أهمية إن لم تحاول أن تسلط الضوء على واقع الإنسان وأن تقف على مشاكله الموضوعية، فتقوم بتحليلها في جميع جوانبها ووجوهها وتكشف حقيقتها وتغوص في أعماقها لتصل إلى أسبابها وتحدد انعكاساتها وتجلياتها والأهم من ذلك أن تضع لها الحلول المناسبة.

وليس معنى ذلك أن الفلسفة يجب أن تحل محل العلوم المعيارية أو الحسية كالطب والفلك والبيولوجيا وغيرها من العلوم... لا أن تتبادل معها الأدوار، أي أنه على الفلسفة أن تكون المرشد لهذه العلوم نحو الطريق الصحيح، وعلم السياسة هو أحد هذه العلوم إن لم نقل أهمها.

فمهما اختلف الناس في أجناسهم وطبقاتهم وتصوراتهم الاجتماعية، فإنهم خضعوا في الماضي، ويخضعون في الحاضر وسيخضعون في المستقبل إلى سلطان سياسي ذلك أن السياسة تلعب دورا جوهريا في مسيرة الإنسان وسعيه نحو السعادة ولا يخفى على أحد من أهل النظر والفكر الوضع الذي آلت الحياة الإنسانية لما فيها من القلق والارتباك والخوف، والأزمات التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر على جميع الأصعدة والمستويات، وهو وضع يدعو الجميع إلى الإستنفار وفي مقدمتهم المشتغلون بالفلسفة.

ومن أهم الموضوعات والمفاهيم التي تعرضت ولا زالت تتعرض إلى الانتكاس موضوع الدولة، وهو ما جعلنا نعتقد أن جهدا أكاديميا بمستوى مذكرة الماستر لن يكون مثمرا إن لم يتغلغل في كوامن هذا الوضع ليبرز جوانبه، خاصة وأن عصرنا الحالي لن يسمح لنا بتجاوز فكرة الدولة دون التطرق لفكرة الأخلاق الملازمة للممارسة السياسية وكيف أثرا اختلالها على واقع الحياة الإنسانية، فالحروب التي تشتعل الآن في أصقاع المعمورة تحصد الآلاف من بني البشر، وهذه الحروب كلها تحت دعاوي سياسية تداخلت فصولها وتعددت أشكالها، فتحولت السياسة من كونها شرعت للحفاظ على البقاء لتصبح أول من يهدد هذا البقاء ويدفعه نحو الزوال والفناء.

ولقد لعبت الفلسفة اليونانية دورا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي عامة والفكر السياسي والقانوني خاصة، حيث رأست تلك الفلسفة الأساس لمقاربة الطبيعة والمجتمع مقاربة نظرية، وكان فلاسفة اليونان أول من طرحوا قضايا أساسية تتعلق بالدولة والقانون والسياسة حيث وثقت العلاقة بين الفرد والدولة وأحاطتها بسياج القانون.

وداخل هذا الإطار الكبير إطار السياسة سيكون من المهم تحليل مفهوم الدولة والمواطن وتقصي العلاقة القائمة بينهما، حيث يثير موضوع الدولة في القضايا القانونية والسياسة المعاصرة تساؤلات

وإشكاليات متعددة، على الرغم من الكم والحشد الهائل من المؤلفات والكتابات التي بحثت ولازالت تبحث في هذا الموضوع إلى يومنا هذا.

هذا المفهوم الذي نقصد به المجتمع الطبيعي، حيث كان البشر وسيبقون مضطرين بالانتماء والخضوع إلى مجتمع سياسي، هذا المجتمع الذي اتخذ شكل الدولة، التي توفر لأفرادها العضوية الكاملة في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق وواجبات.

وقد شكل موضوع الدولة في الفكر اليوناني القديم أهمية كبيرة لدى الباحثين في مجال النظم السياسية والتشريعات القانونية، وإن هذه الأهمية تأتي من نجاح الفكر اليوناني في الكشف عن بعض المفاهيم القانونية والسياسية ومقومات تلك المفاهيم، مما أثرى الفكر البشري بتراث مازال مصدر إلهام لكل من أراد استطلاع أبواب العلم والمعرفة.

ويعد أرسطو واحدا من أهم رجال الفلسفة، بل هو فارسها المقدم دائما في كل العصور، حيث شطر أرسطو الفلسفة إلى شطرين، عندما أصبح كل المشتغلين بالفلسفة إما أرسطيين في كل مباحث الفلسفة التقليدية من فيزيقية إلى ميتافيزيقية، وغيرها من ألوان البحوث الإنسانية التي تشهد كلها بأن هذا الفيلسوف يصعب جدا أن يختفي من ساحة الفكر البشري.

وقد حاولنا في هذا البحث التركيز على الدولة في مفهومها وشروط قيامها وطبيعة نظامها السياسي ومعرفة من هو المواطن اليوناني وعلاقته بالدولة في الفكر اليوناني القديم عند أرسطو، وذلك من خلال تبيان ومعرفة خواص هذا الفكر وطبيعته القانونية والسياسية التي أصبحت مرجعية بالغة الأهمية على مر العصور.

وترجع أهمية هذا البحث إلى أهمية موضوعه الذي يعد من أكثر المجالات التي عنى بها الإنسان المعاصر، فالبحث يهدف إلى استخراج العناصر المفيدة من النظريات القديمة والتي تؤدي عملها في الواقع المعاصر.

ويهدف هذا البحث إلى تحديد القواعد التي بنى عليها أرسطو نظريته في الدولة، ومذهبه السياسي وماهية المواطن الإغريقي وعلاقته بالدولة كما يهدف إلى دراسة أرائه واستخراج الكليات التي سار عليها الفيلسوف في بحثه.

أما عن سبب اختيارنا لشخصية أرسطو كنموذج عن الفكر السياسي اليوناني فيعود لعدة أسباب منها ما هو موضوعي صرف ومنها ما هو ذاتي.

فالأسباب الموضوعية تتمثل في شخصية أرسطو ذاته إذ أنه يحتل أهمية بارزة داخل افكر الفلسفي ... قل ما أهمله فيلسوف قديم أو حديث أو معاصر، ولذلك فإن المرور به حتى من قبل خصومه ظل إجباريا فكل فلسفة أتت بعد أرسطو إنما نهلت من الفلسفة اليونانية عامة ومن فلسفة أرسطو خاصة، سواء تعلق الأمر بالفلسفة الغربية حديثة كانت أو معاصرة، أو بالفلسفة الإسلامية كذلك.

إن أفكار أرسطو تشكل جزءا نابضا بالحيوية في الحضارة بشكلها العام، وهو أكثر الفلاسفة استقطابا للدراسة والاهتمام، فقد أعطى لمن أتوا بعده أداة ضرورية من ادوات الفكر وكان فيلسوفا جامعا أعجب به كثير من الفلاسفة المعاصرين أمثال داوين وهيجل واعتبروه مفكرا تأمليا أعمق وأشمل من أفلاطون.

بالإضافة إلى هذا فإن من أراد أن يتعلم أو يغترف من هذا الفيلسوف العظيم، فعليه أن يقصد المصدر، لا القراءات لا التعليقات، أن يقصد المذهل ففيه النقاء والوضوح، فالتجربة علمتنا أننا حين نتعمق في دراسة عظيم واحد فإن سبيلنا لمعرفة سائر العظماء يعد وأفضل وأسرع ... فإن العظماء وحدهم يكشفون لنا عما أمكن تحقيقه والوصول إليه، وعما لا يزال من الممكن بلوغه بالعمق والاستقلال والسعة واشتداد الفكر والأهمية الجوهرية، وهذا أبدا لا يعني التقليل من شأن أي من الفلاسفة في أي عصر أو مذهب ينتمي إليه، وإنما نعني به أن الأصل يحافظ دوما على أسبقيته وأصالته وثباته.

كما أن لفلسفة أرسطو أهمية مزدوجة لطالب الفكر العربي، فهو ملزم من حيث هو طالب للفكر العام أن يلزم بمبادئها ويقف على دقائقها إذا أراد أن يصيب من هذا الفكر قسطا حسنا ... وهو ملزم من حيث هو طالب للفكر العربي أن يتقصى أصولها إذا أراد أن ينفذ إلى غور ذلك الفكر الذي تفرع عنها، فما الفلسفة العربية إلا حلقة من الحلقات الكبرى في تاريخ الفلسفة الأرسطية.

ويعود هذا الاختيار كذلك إلى أهمية الفكر الأرسطي وأصالته وامتداده في الفكر الغربي والعربي والإسلامي على حد السواء، وما قدمه لنا هذا الفيلسوف من أفكار ونظريات أخلاقية وسياسية تعد اليوم مرجعية أساسية للفكر الاخلاقي والسياسي.

أما عن الأسباب الذاتية فيعود أهمها إلى أنه لا يمكننا أن نتجاهل إعجابنا بذلك الرجل الفذ، هذا الفيلسوف الذي أبدع في جميع مجالات الفكر بدءا من البيولوجيا والعلوم الطبيعية وصولا إلى أقصى حدود التجريد مرورا بالمنطق، ولكم زاد إعجابنا وذهولنا به عندما اطلعنا على آراءه في السياسة والأخلاق، فوجدنا فيها من الأفكار ما يكفي الإنسانية للتوجه نحو الصواب والسير نحو أفضل ما يمكن أن تكون

عليه، وإن اعتلى بعض النقص أفكاره هذه إلا أنها تبقى في مجملها ضرب متميز من التفكير يختلف تمام الاختلاف عما ساد في عصره وزمانه، وهو الذي تحمل مسؤولية عظيمة بأن اقترح للناس طريقا واضحا ومعبدا يسيرون عليه، بينما اختار غيره أن تخلق أفكاره في السماء ورفض تحمل مثل تلك المسؤولية.

وكذلك اهتمامنا بدراسة الفكر السياسي اليوناني عند هذا الفيلسوف العظيم انطلاقا من كونه أهم مرجعية سياسية في الفكر القديم والرغبة في التعرف على ما يحمله فكره من نظريات وأفكار راقية ومنطقية لو كانت حاضرة في فكرنا المعاصر لمكنتنا من مواجهة الكثير من المشاكل السياسية وحلها في أغلب الأحيان.

ولاشك أن كثيرا من الباحثين قد تناولوا سياسة أرسطو بالبحث والتحليل والجمع والمقارنة والنقد، ولكن هذا البحث يهدف إلى تحديد السمات والقواعد الأساسية في سياسة أرسطو ونظريته في الدولة وتحديد من هو المواطن واستنتاج علاقته بالدولة وأهميته فيها، ومعرفة أطره العامة التي انتهجها وعمل على التفريع عليها من خلال بحثه السياسي.

أما الإشكالية المركزية التي سنحاول تناولها بالبحث فيمكن تلخيصها في السؤال التالي: ما العلاقة بين الدولة والمواطن عند أرسطو؟.

وفي طريقنا للإجابة عن هذه الإشكالية لابد أن نمر بجملة من المشكلات الجزئية والتي تعتبر ضرورية من أجل الحصول على إجابة متكاملة مثل التساؤل عن نشأة الدولة قبل أرسطو، وعن شروط قيام الدولة الأرسطية، وهل كان لأرسطو منهجا محددا سار عليه في بحثه السياسي؟ وما هي العوامل المتحكمة في سير الدولة؟ ومن الذي يملك حق المشاركة في الحكم؟ ومن هو المواطن؟ وما علاقته بالدولة؟ وما مدى امتداد الفكر السياسي الأرسطي في العصر الحالي؟.

وإن طبيعة الموضوع وإشكاليته هي التي فرضت علينا استخدام المنهج التحليلي، حيث اتبعنا في سبيل هذا البحث منهجا تحليليا تمثل في تقصي حقائق المذهب السياسي لأرسطو ونظريته في الدولة والمواطن من خلال كتاب "السياسة" الذي صحت نسبته لأرسطو رغم الاختلاف حول ترتيبه وكذلك عدم إتمام أرسطو له، بالإضافة إلى ما اعترى الكتاب من تشويه ونقص بسبب عوامل الزمن والتعامل معه في كثير من الأحيان بغير حرفية، ولذا فقد اعتمدنا مع كتاب السياسة على كتاب الأخلاق النيقوماخية بصفة خاصة، بالإضافة إلى مصادر أخرى مثل كتاب دستور الأثينيين والذي مثل مرجعية السياسة الحقة لفهم

كيفية سير الدولة والقوانين المتحكمة فيها، ومصادر أخرى ككتاب الطبيعة وفن الشعر ودعوة الفلسفة، وكذلك الاعتماد على المراجع المعاصرة التي تناولت هذا الجانب في فلسفة أرسطو.

إن مفهوم الدولة وحده يتسم بكثير من الثراء وآفاقه تحمل العديد من الإشكاليات التي شغلت فكر الإنسانية، وكذلك مفهوم المواطن الذي تعذر وضع تعريف محدد له، بل إن فلسفة السياسة والأخلاق كان لزاما عليهما توحيد الجهد لحل إحدى أعوص مشاكل الإنسان وهي حقيقة الدولة وعلاقة المواطن بها.

آفاق عريضة لهذين المفهومين ولكن السير نحوهما لا يخلو من صعوبات لا تقل تعقيدا عن قيمة الموضوع ذاته، ومن أهم هذه الصعوبات تحديد ماهية هذين المفهومين، وعلاقة الدولة بالمواطن وبالأخلاق والسياسة، وكيفية تحديد الخط الفاصل بينهما.

أما الصعوبة الثانية فتتمثل في مفهوم الدولة الذي تعرض لكثير من التغيرات والتحولات رغم أنه كان وما يزال المفهوم الأكثر استعمالا في مجال السياسة.

وهناك مشكلة ثالثة تتجلى في عمق كتابات أرسطو وتزاحمها بالأفكار في مقابل بعدنا عن زمانه وانقطاع عهدنا عن عهده وحضارتنا عن حضارته، مما تطلب منا جهدا كبيرا في القراءة والتدبر والنظر حتى لا نقع في مشكلة التناص فنغرق في القص والتلصيق، أو في مشكلة الغربة عن النص فنقول الفيلسوف ما لم يقله، هذا وقد أرشدتنا الأستاذة المشرفة إلى قراءة المرجع التي كتبت عن أرسطو، وفك رموزها، أو تلك التي علقت على أفكاره إذ ليس لنا من سبيل سوى ذلك.

وشرعنا منهجيا في هذا البحث بفصل تمهيدي عرضنا من خلاله الشرح اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الدولة في حين أجلنا مفهوم المواطن إلى الفصل الثاني وذلك لغياب تعريفات محددة له في الفكر القديم، كما قدمنا عرضا تاريخيا مختصرا لنشأة الدولة عند أفلاطون وبعدها عند أرسطو، وكان الهدف من خلال هذا الفصل هو الوقوف على ما يحمله هذا المفهوم.

زفي الفصل الأول عملنا على تفكيك رؤية أرسطو التي ساقها متراكمة في ثنايا كتاب السياسة، فوجدنا عدة عناصر داخل هذا البحث الرئيسي وكم هي ثرة وثرية، وتطرقنا في هذا الفصل إلى شروط الدولة الفاضلة عند أرسطو، ومنهج علم السياسة، وعلاقة السياسة بالأخلاق بالإضافة إلى أنظمة الحكم وأنواع الدساتير.

وفي الفصل الثاني عمدنا إلى معرفة التقسيم الطبقي لفئات المجتمع عند أرسطو وتحديد ماهية المواطن والتعرف على حقوقه وواجباته ووظائفه داخل الدولة بالإضافة إلى نوع العلاقة القائمة بين المواطن والدولة.

أما الفصل الثالث فقد تطرقنا فيه إلى تأثير الفكر السياسي الأرسطي على الفكر السياسي الحديث والمعاصر، وذلك من خلال مفهوم المواطنة ونشأتها، وكذلك معرفة مدى تأثيره على فلاسفة الإسلام وقد اخترنا في هذا ابن رشد.

وأخيرا تطرقنا إلى خاتمة تعد حوصلة لما تم تقديمه في هذا البحث.

مدخل مفاهيمي: ماهية الدولة ونشأتها

1 – ماهية الدولة

2 – نشأة الدولة عند أفلاطون

3 – نشأة الدولة عند أرسطو

1- ماهية الدولة:

احتل مصطلح الدولة مكانة هامة في الفكر الإنساني قديما وحديثا، من خلال حضورها القوي في الحياة الإنسانية الذي تجسده جملة من المفارقات، حيث تبدو كما لو كانت تعبيرا عن حاجة طبيعية في الإنسان "يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع"[1]، وتبدو من جهة أخرى كيانا مصطنعا ومجرد وسيلة لغاية أعلى منها "تعددت في التاريخ أشكال هذه المقالة من الرواقيين إلى أنصار القانون الطبيعي، ومن أوغسطين إلى فقهاء الإسلام"[2]. كما تبدو الدولة على أنها أعظم إبداع إنساني تتجلى من خلاله القدرة على التنظيم العقلي والإداري لحياة الإنسان لتصبح عنوانا للحرية، وتظهر أحيانا على أنها أمرا واضحا ومعطى مباشر نقبلها إلى حد البداهة "كما نقبل خلقتنا وحاجتنا إلى الأكل والنوم"[3]. كل هذه المفارقات تدفعنا إلى طرح جملة من التساؤلات حول مفهوم هذا المصطلح فما المقصود بالدولة لغة واصطلاحا؟.

- من الناحية اللغوية:

جاء في اللغة العربية أن كلمة دولة اشتقاق من الفعل دال، يدول بمعنى تعاقب وتغلب وتبدل، حيث يقول ابن منظور: "الدولة والدولة: العقبة في المال والحرب سواء فيها دول ودول"[4]. ويقول الدولة بالفتح في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، ويقال كانت لنا عليهم الدولة، وبالضم في المال، يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا[5].

وقد ورد في القرآن الكريم قوله عز وجل: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب"[6]. وقوله عز وجل "تلك الأيام نداولها بين الناس"[7]. وهذا يعني أن الدولة في اللغة تعني الغلبة والتناوب والعقبة.

---

[1]- ابن خلدون: المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، دط، دت، ص 41.
[2]- عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط6، 1968، ص 13.
[3]- المرجع نفسه، ص 05.
[4]- ابن منظور: لسان العرب، المجلد الأول، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، دت، ص 1043.
[5]- المرجع نفسه، ص 1043.
[6]- سورة الحشر: الآية 07.
[7]- سورة آل عمران: الآية 140.

أما في اللغة اللاتينية فكلمة دولة يقابلها في اللغة الفرنسية Etat من الأصل اللاتيني Statuts[1]، فهي تعني: "كيان سياسي مؤلف من إقليم محدد وشعب وسلطة مؤسسة"[2].

وبمقارنة المعنى المترتب في اللغة العربية مع ما يقابله في اللغة الأجنبية يتضح لنا التباين بينهما، ففي اللغة العربية يعبر مصطلح الدولة عن حالة الضرورة والتبدل والتغير، أما في اللغة الأجنبية تدل على التباين يقول مارسيل بريلو: "إن تعبير Statuts مأخوذ بحد ذاته، يعني ببساطة موقفا أو وضعا قائما"[3].

إذا اشتق مصطلح الدولة من اللفظ اللاتيني Statuts الذي يعني الحالة المستقرة غير أن هذه الكلمة لها العديد من المعاني السياسية والقانونية والاجتماعية والثقافية التي اختلفت باختلاف الأزمنة والأمكنة. وقد أشار إليها نيقولا ميكيافيلي في كتابه الأمير يقول: "كل هيئة كان أولها سلطة على الشعوب هي دول، أو جمهوريات، أو إمارات"[4].

فهكذا اكتسبت معنى المدينة Polis عند اليونان والجمهورية Publica عند الرومان لتأخذ مدلولا جديدا في الكتابات السياسية الأولى لبداية عصر النهضة.

- من الناحية الاصطلاحية:

اختلفت وتعددت التعريفات التي قدمها الفلاسفة والعلماء لمصطلح الدولة سواء في الفكر العربي أو الفكر الغربي، ومن بين هذه التعريفات نذكر ما يلي:

1- الدولة هي مجتمع منظم يعيش على إقليم معين، يخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة ويتمتع بشخصية معنوية متميزة عن المجتمعات الأخرى.

2- الدولة هي مؤسسة سياسية وقانونية، تقوم حين يقطن مجموعة من أناس بصفة دائمة في إقليم معين يخضعون لسلطة عليا تمارس سيادتها عليهم.

3- الدولة هي وحدة قانونية تتضمن وجود هيئة اجتماعية، لها حق ممارسة السلطات القانونية معينة في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد، تباشر حقوق السيادة بإرادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها وحدها.

4- هي جماعة مستقلة من الأفراد بصفة مستقرة ومعينة بينهم من طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

1- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر خليل أحمد، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1996، ص 368.

2 -le petit larouse, gra,d format, imprame en Belgique, ed, 2001, p 402.

3- مارسيل بريلو: علم السياسة، تر: محمد برجاوي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص 9.

4- نيقولا ميكيافيلي، الأمير: تر: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2004، ص 224.

5- مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا وظاهرة[1].

وتعرف الدولة بأنها كذلك: "مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة"[2].

كما ورد كذلك تعريف آخر أكثر شمولية للدولة حيث قيل بأنها: "وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بإرادتها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها"[3].

2- نشأة الدولة عند أفلاطون[*]:

يؤكد العديد من الشراح والمفكرين أن أفلاطون هو أول من وضع نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي، كما يعتبره "جورج سارتون" أول عالم اجتماع من خلال تصنيفه أنواع الحكم في المدن اليونانية حيث يذكر "كارل بوبر: أن أفلاطون هو عالم اجتماع بالمعنى الذي أصبح به مصطلح علم الاجتماع مفهوما عند "كونت" و"سبنسر"[4].

ويفسر أفلاطون نشأة المجتمع –أو المدينة أو الدولة- على أنها ظاهرة طبيعية نشأت من خلال تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضاء هذه الحاجات بمفرده، فالفطرة الموجودة في الإنسان هي التي دفعته إلى التماس مساعدة الغير في إشباع هذه الحاجات لتنوعها وكثرتها فهو بحاجة دائما إلى اللباس والغذاء والمسكن والأمن ... وغيرها من ضروريات الحياة، فلا يوجد إنسان كامل يستطيع أن يلبي كل هذه الحاجات بمفرده، يقول أفلاطون: "إن الدول نشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الغير في سد حاجاته وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد منا من صحب ومساعدين، في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة"[5].

1- حسن مصطفى البحري، النظم السياسية، كلية الحقوق، دمشق، دط، دت، ص 4.

2 - **Carré De Malberg, Contribution à la théorie générale de L'etat. Tome 1, 2ème éditition, Sirey, paris, 1920, p 18.**

3- عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان: النظم السياسية، جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، دط، 1998، ص 6.

*- أفلاطون (347 ق.م – 427 ق.م) فيلسوف يوناني كلاسيكي مؤسس أكاديمية أثينا وأهم فلاسفة اليونان. يوسف زيدان، دوامات التدين، دار الشروق، 2013، ص 17.

4- اسماعيل علي سعد: مقدمة في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، 1987، ص ص 29-30.

5- أفلاطون: الجمهورية، تر: حنا خباز، المطبعة المصرية، القاهرة، دط، 1929، ص 40.

وأفلاطون يرى أن نشأة الدولة تولدت من فكرة أساسية مفادها شعور الأفراد بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، لذلك يجتمع الناس ليكمل كل فرد فيهم النقص الموجود عند الآخر ويحقق له تلك المنافع التي تتحقق بفعل الجماعة لا بفعل الفرد وحده، ومن هنا كان الاجتماع ضرورة لابد منها عند أفلاطون.

وتبادل الخدمات بين الأفراد لدى أفلاطون يتضمن مبدأ تقسيم العمل وتوزيع المهام على أفراد المجتمع، فعملية التبادل هذه تتم من خلال إكمال النقص الموجود لدى الفرد بمساعدة الآخر وهكذا يصبح لكل فرد عمل خاص به، ومن هنا قد نشأت ضرورة التخصص في العمل.

هذه الضرورة التي تختلف باختلاف المواهب والاستعدادات، حيث يختلف كل فرد عن الآخر فيما ميزته به الطبيعة من استعدادات فطرية، فهذا يمتاز بالشجاعة، وذلك يمتاز بالذكاء، وذاك يمتاز بالمهارة في العمل، فيختص كل فرد بنوع العمل الذي يتفق مع ميوله الذاتية وفي ذلك يقول أفلاطون: "ينبغي أن نخلص من ذلك إلى أن كل الأشياء تكون أوفر مقدارا وأجود نوعا، وأسهل انتاجا، إذا التزم العامل بما يميل إليه طبعه من الأعمال، وأتمه في وقته الخاص، غير متشاغل عنه فيما سواه"[1]، وهذا يعني أن هذه الضرورة تقوم في نظر أفلاطون على مبدأين: أولهما هو اختلاف الناس في المواهب، وثانيهما مهارة اكتساب العمل وإقبالهم على أداء العمل الذي يتناسب مع استعدادهم الذاتي.

ومن هنا نشأت فكرة الاجتماع وكانت ضرورية للأفراد حتى يتمكنوا من مساعدة بعضهم البعض والتعايش داخل جماعة متماسكة تتكامل فيها الأدوار بفعل الأفراد، وتتم هذه العملية وفق ضرورة طبيعية تسمى حسب أفلاطون المجتمع أو المدينة، أو الدولة.

والمدينة أو الجمهورية الفاضلة عند أفلاطون هي مدينة بناها من نصب خياله حتى يتوفر لسكانها القليلون السعادة، وقلة أفرادها هي التي تحيل إمكانية التعارف بينهم، وكل شيء فيها يسير حسب المصلحة العامة وهو مشاع للجميع.

فمن حيث المساحة فقد أراد أفلاطون من دولته أن تكون في إقليم محدود الرقعة، ومعزول عن بقية الدول، وينبغي ألا تكون صغيرة لدرجة يتغلب عليها مجاورها من الأمم الأخرى، كما لا ينبغي أن تكون كبيرة كذلك بحيث لا تستطيع أن تحقق اكتفاءها[2].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 41.

[2]- ابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2002، ص 112.

ولم يفضل أن تكون جانب البحر لأنه يملأ تجار الجملة والإقطاعيين والمتجولين من الباعة وهذا يؤدي إلى تضارب المصالح وقيام النزاعات والحروب ومن أسباب هذه الرؤية الاستراتيجية لموقع الجمهورية أن أثينا كانت مركزا تجاريا بحريا وأرادت توسيع نشاطها التجاري والبحري فتقابلت مع اسبرطا التي كانت تقوم على النشاط التجاري البري والتي وجدت أن رغبة أثينا في توسيع نشاطها التجاري البري سيؤثر سلبا على نشاطها البري، أما عدد السكان فقد حدده أفلاطون بعدم تجاوز الأربعة آلاف وخمسين فردا[1].

في حين يرى أنه يكفي أن يكون عدد الحفظة ألف مقاتل في هذه المدينة، وذلك حسب ما رآه في زمانه وبالقياس مع الأمم المجاورة.

كما يؤكد أفلاطون على أهمية حسن اختيار المكان المناسب لإقامة هذه الجمهورية، وأما الأبحاث التوبوغرافية عن مكان وخصائص هذه الأرض التي ستمنح للمدينة المثالية فتوجب أن تكون النظم الدستورية المشروعة التي تعتبر الأنسب بالنسبة للجماعة هي ما كانت متفقة مع البنية الطبيعية والموارد الاقتصادية ومع تكوين الشعب نفسه، وهذه الأرض يجب أن تكون مناسبة ومتنوعة حتى تغطي كل الحاصلات الرئيسية الضرورية للوجود البدني، وغير خصبة بالقدر الكافي في نفس الوقت بحيث لا تجعل الإنتاج للسوق الخارجي ممكنا، وهو يفترض أن الوصول إلى البحر هو الطريق الأعظم للتجارة[2].

وذلك أن أفلاطون يرى بأن نمو الحجم الكبيرة للتجارة البحرية وتطورها يؤدي إلى قيام قوة بحرية عظمى، وهذا الأمر يترتب عنه من جهة أخرى فتح السوق الخارجية وجلب المستثمرين وتضارب أو ركود البضاعة المحلية التي تحل محلها البضاعة الخارجية المستوردة، كما يؤدي هذا إلى ظهور روح الامبريالية العدوانية وتدهور وانحطاط الأخلاق، يقول أفلاطون: "وتصبح المدينة بهذه الشروط المفترضة معتمدة على نفسها أو ذات اكتفاء ذاتي، سوف لا يكون هناك شيء يشجع تدفق الأعداد الكبيرة من الأجانب الذين يشتغلون بالتجارة مثل أولئك الذين يتجمعون في العربات الأثينية وهذا سيكون أساس الوجود اقتصاديا وقائما على الزراعة لا الصناعة، ويفترض أن أفلاطون سيبني أخلاق قومية سليمة خصوصا وقد قللنا إلى أقل حد ممكن من احتمال اصطباغ روح الجماعة بالنزعة التجارية"[3].

1- المصدر نفسه، ص 112.
2- أفلاطون: القوانين لأفلاطون، تر: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، مصر، دط، 1986، ص 39.
3- المصدر نفسه، ص 39.

وهذا ويؤكد أفلاطون على وجوب ثبات الحفاظ على عدد السكان، وذلك من أجل ضمان عدم وقوع أي خلل في بناء المدينة وعلاقاتها المختلفة، لأن زيادة السكان يؤدي إلى الامتداد غير السليم لشواطئ الجيران أي الاعتداء على حقوق الغير. بينما يؤدي تناقص السكان إلى عدم القدرة على الدفاع القومي أي إلى الضعف وعدم القدرة على مواجهة العدوان بمختلف أشكاله ولهذا توجب على الحاكم أن يعمل على ضبط عدد السكان، تحديد النسل، ورفض الهجرة الداخلية أو الخارجية أي الهجرة إلى الدولة ومن الدولة، وفي حالة نقص عدد السكان يعمل على تشجيع عملية التزاوج والتناسل وهذا على مستوى النوع الرفيع لأفراد الدولة الذين يتميزون بميزات فطرية وذهنية وجسمية وعقلية ورفيعة.

وسيكون عدد السكان الضروري مناسب لحجم أرض المدينة ويحدده أفلاطون بخمسة آلاف وأربعين ويعد السبب العلمي لاختيار هذا العدد هو:

تكونه بإكثار الأعداد الصحيحة المتتالية من 7 ومن ثمة يكون قابلا للقسمة على كل عدد صحيح أقل من 10، مثلما هو قابل للقسمة على 12، وتلك نقطة عملية عامة لأنه قد يكون من المرغوب فيه من أجل أهداف متنوعة أن نقسم السكان إلى أكثر من مجموعة من الفرق القائمة على أسس مختلفة ومن ثمة كان اختيار العدد 5040 أمرا يتعلق بهذه الميزة[1].

وهذه على العموم هي شروط بناء المدينة الفاضلة وقيامها حسب أفلاطون، وهي نفسها النقطة التي انطلق منها أرسطو في بناء نظرته حول الدولة الفضلى ونشأتها وشروط قيامها.

3- نشأة الدولة عند أرسطو:

جاء في معجم مصطلحات الفلسفة أن الدولة عند أرسطو هي: "لا يجمتع الناس من أجل وجودهم المادي فحسب، وإنما يجتمعون من أجل الحياة السعيدة، وإلا كان تجمع العبيد أو الحيوانات عبارة عن دولة وهذا أمر محال لأن هذه الكائنات لا تشارك قط لا في تحقيق السعادة ولا في تأسيس حياة تقوم على الإرادة الحرة" وهذا يعني أن الدولة حسبه هي ذلك الاجتماع الذي يحقق الحياة السعيدة للجميع[2].

ويرى أرسطو أن الدولة تنشأ نشأة طبيعية، فهي تمثل نموا طبيعيا للعائلة والقرية والذي أطلق عليها المستعمرة الطبيعية للعائلة[3].

1- المصدر السابق، ص 46.
2- جلال الدين السعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، دت، ص 194.
3- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط2، 1969، ص 93.

فأرسطو يعتبر الأسرة أول خلية اجتماعية وهي أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة، لأن هناك ضرورة أولية تؤدي إلى اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما على الآخر وهما الرجل والمرأة "فالبيت إذا هو أول ما ينشأ عن ذلك الائتلافين ائتلاف المرأة والرجل وائتلاف العبد والمولى"[1] أي اتحاد الجنسين للتناسل من أجل تكوين أسرة من اجتماع الأسر تنشأ القرية وهي وحدة اجتماعية متميزة إلى حد ما، وتقوم بوظائف كثيرة ومتعددة أوسع نطاقا وأكثر تنوعا من الأسرة، لأن طبيعة تكوينها تسمح بتقسيم العمل، وتستطيع أن تحمي أفرادها من خطر الوحوش وغارة العابثين[2]. ومن اجتماع عدة قرى تتكون المدينة أو الدولة وهي أكمل الوحدات الاجتماعية وأتممها وأوضحها تكفي نفسها بنفسها، كما تكفي أفرادها وتضمن للأفراد وسائل العيش، كما تضمن لهم الحياة الفاضلة والسعيدة.

فالدولة حسب أرسطو من خلق الطبيعة وعملها، شأنها في ذلك شأن الاجتماعات الأولى التي تعبر الدولة غايتها، ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد لأنهم بدونها لا يمكن أن يحققوا السعادة، وذلك لأن الإنسان حيوان سياسي ومدني بطبعه، وهو أكثر قابلية لحياة الاجتماع من سائر الحيوانات الأخرى، والفرد الذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفي نفسه بنفسه فهو إما ان يكون حيوانا أو إلها[3]، يكون حيوانا لأنه يرغب في العيش وحده وليس بحاجة لأن يعيش في مجتمع بشري، وأن يكون إلها لأنه قد بلغ جميع حاجاته وحقق كماله، وليس في حاجة إلى من يكمله.

حيث أنه يعتبر أن حياة الجماعة تعتبر طبيعية وضرورية للفرد، حيث أن هناك غريزة اجتماعية لدى الأفراد بحب التجمع، وفي ذلك يقول أرسطو: "فالطبيعة إذا تدفع الناس بصفة غريزية إلى الاجتماع السياسي، وهذا الاجتماع لابد وأن يقوم على القانون وتحقيق العدالة، فليس أقبح من أن يعيش الأفراد دون قوانين ودون عدالة، لأن القانون هو قاعدة الاجتماع السياسي، والعدالة ضرورة اجتماعية"[4]. ومن هنا نستنتج أن الدولة نمو طبيعي للقرية، كما أن القرية نمو طبيعي للأسرة، والدولة ليست مجموعة من أفراد فحسب، بل هي وحدة عضوية ترتبط أجزاءها ارتباطا وثيقا، وتعمل معا من أجل تحقيق سعادتها وفضيلتها كما تسعى لتحقيق سعادة الجماعة ككل لتكتسب بذلك صفة الدوام والاستقرار.

وبالرغم من كون الفرد أول حقيقة في بناء المجتمع الإنساني حسب أرسطو، إلا أنه يذوب في الدولة وتمحى شخصيته فيها، بمعنى أن الدول نسيج ملتئم والأفراد خيوطه، والوجود الحقيقي للفرد هو ذلك الوجود

---

[1]- **المصدر السابق، ص 91.**
[2]- **المصدر نفسه، ص 95.**
[3]- **المصدر نفسه، ص ص ص 95، 96، 97.**
[4]- **المصدر نفسه، ص 97.**

الذي تمنحه له الدولة وبتعبير أرسطو "الدولة هي الصورة والفرد هو الهيولى، والصورة في نظره هي كمال أول أو فعل أول للهيولى، هي التي تعطيها الوجود بالفعل وتجعل منها حقيقة شيئية"[1]. فإذا كانت القرية عبارة عن مجموعة من الأسر، والمدينة عبارة عن مجموعة من القرى، فمعنى ذلك أن هذه الأسر أو القرى تتراكم أو تتكوم كما تتكوم الأجزاء المادية، ولكنها تتألف على هيئة ما، ويأتلف بعضها مع بعض كما يأتلف الجسم العضوي، أي أن عناصرها تتحد وتنسجم معا بحيث تكون مزيجا مركبا لا يمكن فصل أعضاءه نهائيا، فليست العلاقة الموجودة بين هذه الأجزاء علاقة آلية ميكانيكية، ولكنها علاقة عضوية حياة الفرد داخلة ضمن الحياة العليا للدولة. وكما أن جميع أعضاء الجسم تتكامل معا في تأدية وظائفها حرصا على سلامة البدن، وكذلك يتحد الأفراد للإبقاء على أمن وسلامة المجتمع[2].

وإذا كانت مهمة الأفراد هي الاتحاد فيما بينهم قصد الحفاظ على سلامة المدينة أو الدولة، فإن أرسطو يرى في المقابل أن مهمة الدولة لا تكون مقصورة على توفير الحاجات الضرورية للأفراد، بل غايتها القصوى هي توفير أسباب السعادة لهم، وتحقيق الخير والفضيلة للإنسان وغرس الفضيلة في نفوس الأفراد وتعليمهم كيف يكونوا فضلاء وهي مهمة الدولة الأولى والرئيسية والتي من خلالها اشترط أرسطو لزوم الطاعة للدولة طالما أنها كفلت لمواطنيها حياة خيرة وفاضلة.

وكذلك تكون الدولة أو المدينة هي الغاية أو القصة التي تتحرك نحو جميع الجماعات السابقة – القرية والأسرة– وطبيعة الأشياء أن تتحقق غايتها أو قمتها، لأن كل شيء عندما يكتمل نموه نسميه بطبيعة الشيء، فالساق والأوراق، والأفرع في شجرة البرتقال تظهر قبل ظهور الثمرة، لكن البرتقال هو الغاية والقمة، وعندما يكتمل تسمى الشجرة باسمه، كذلك الدولة هي الغاية والهدف النهائي من التجمع البشري، وإذا كانت تظهر متأخرة بحيث الزمان على الأسرة والقرية فإن لها الأولوية، لأنها غاية التجمعات السابقة[3]، فالدولة إذا متقدمة على الأسرة ولكن هذه الأسبقية ليست زمنية بل إنها كذلك حسب نظرية أرسطو في الكل والجزء أن الكل ينبغي أن يكون بالضرورة متقدما على الجزء رغم الأسبقية الزمنية للجزء، فكان من الطبيعي لذلك أن تكون الدولة متقدمة على الفرد.

وهكذا تنشأ الدولة حسب أرسطو التي يقول عنها في كتابه السياسة "كل دولة بالبديهية اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا الخير ما دام الناس –أينما كانوا– لا يعملون أبدا شيئا إلا وهم يقصدون إلا ما

---

[1]- مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، لجنة البيان العربي، دط، 1953، ص ص 131،130.
[2]- مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، الأنجلو مصرية، القاهرة، دط، 1984، ص 54.
[3]- إمام عبد الفتاح: أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، دت، ص 72.

يظهر لهم أنه. فبين إذ أن كل الاجتماعات ترمي إلى الخير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن تكون موضوع أهم الاجتماعات، وذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي"[1].

[1]- أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص 92.

الفصل الأول: الدولة

المبحث الأول: المدينة الفاضلة عند أرسطو

المبحث الثاني: السياسة والأخلاق

المبحث الثالث: الدستور وأنظمة الحكم

المبحث الأول: المدينة الفاضلة عند أرسطو

إن المدينة الفاضلة في نظر أرسطو هي المدينة السعيدة التي يستطيع أن يتمتع فيها كل مواطن بفضل القوانين بتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة "فالمدينة شأنها شأن الفرد الذي لا يقدر له النجاح إلا إذا تسلح بأسلحة الحكمة والفضيلة والشجاعة فمتى حقق الفرد هذه الأشياء وجمع بينها سمي عادلا وحكيما ومعتدلا، وكذلك هو الحال بصدد المدينة"[1].

والمدينة الفاضلة هي التي يتحقق وجودها من خلال مجموعة من العوامل البيئية والاجتماعية والسكانية، حيث يشترط فيها أن تتناسب مساحة المدينة مع حاجات المواطنين بحيث توفر لهم حياة كريمة معتدلة، كما يجب أن تكون المدينة محصنة صعبة المدخل حتى تكون آمنة من هجمات الأعداء المغيرين[2]، وسنقوم فيما يلي بشرك مفصل لهذه العوامل حتى يتبين بوضوح كيف تكون الدولة الفضلى عند أرسطو.

الشرط الأول: من حيث عدد السكان

لما كانت الغاية من الاجتماع السياسي حسب أرسطو هي تحقيق الحياة العادلة والفاضلة والسعيدة، فلا عبرة إذا بالتفاخر بعدد السكان، حيث يجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها، وألا يعد حدا أقصى حتى لا يختل النظام ويتعذر الحكم الصالح، وهو يقدر بمائة ألف نسمة [فأرسطو يربط أمر كثرة السكان بمسألة التشريع، ذلك أن التشريع لا يمكن أن يكون صالحا إذا ما تكاثر السكان باعتبار أن الكثرة سوف تهدد نظام المدينة وائتلاف سكانها ويستند أرسطو في ذلك إلى تاريخ الأحكام السياسية وأساسا تاريخ مصر والهند والصين، التي لم تكن تخلو في تاريخها من الهزات والحروب، إضافة لحرمان سكانها من المشاركة في الحياة السياسية][3].

ذلك أن أرسطو يقر بأن المواطن يجب أن يشارك في الحياة السياسية مشاركة مباشرة، وهو ما يتعذر إمكانه عندما يصبح عدد السكان كبيرا حيث أن "النظام الامثل ينتج من توافق العدد والسعة، ولن يتحقق خير الدولة إلا إذا كان عدد مواطنيها مناسبا لمساحة رقعتها"[4]، ويقر أرسطو مجموعة من

1- حاتم النقاطي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، دط، 1995، ص 73.
2- أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص ص ص 376، 377، 378.
3- حاتم النقاطي، المرجع السابق، ص 74.
4- أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 249.

الإجراءات التعسفية قصد التحكم في عدد السكان منها تحديد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين والأطفال ناقصي التركيب وفاسدي الأخلاق وهو ما سيتم التفصيل فيه في الفصول القادمة.

الشرط الثاني: موقع المدينة

يقر أرسطو بأن المدينة يجب أن تكون محصنة ضد الأعداء كما يجب أن تملك جيشا قويا يدافع عنها ومن الأفضل أن يكون موقعها مشرفا على البحر ليسهل تمويلها في حالة حصارها " فإنه خير للدولة ولأرض الوطن أن تتصل بالبحر سواء لأمنها الذاتي أو لتوفر ضروريات المعاش لديها"[1]، فقد شدد أرسطو على ضرورة الموقع وأهميته بالنسبة لتحصين المدينة ضد هجمات الأعداء، وهذا الموقع حتى يكون مثاليا يجب ان يشيد بطريقة متوافقة بين البحر والبر.

الشرط الثالث: مساحة المدينة

يقول أرسطو "يظن العامة أن المدينة لكي تكون سعيدة ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء، وإذا كان هذا المبدأ صحيحا فإن الذين ينادون به يجهلون حقا قيمة سعة نطاق الدولة وضيقه، لأنهم يحكمون في هذا الصدد بعدد سكانها لا غير"[2]. حيث يجب أن تكون مساحة الدولة متوافقة مع حاجات مواطنيها، وتوفر لهم حياة سهلة وكريمة شرط أن لا تتجاوز ذلك إلى الترف، كما يجب أن تقسم أراضي المدينة بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان: واحدة قريبة من المدينة وأخرى قريبة من الحدود، مع مراعاة العدالة في القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها. وبالرغم من معارضة أرسطو للاشتراكية إلا أنه ينصح بالحفاظ على جزء من الأرض ملكا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة فتقرب بين المواطنين وتستبقي وحدة الدولة[3].

الشرط الرابع: طوائف المدينة

حسب أرسطو تتألف المدينة من عدة طوائف كالعمال، الفلاحين، المنجمين، الكهنة والحكام، ولا يمكن لطائفة أن تحل محل أخرى مع أنه لن ينال شرف المواطنة من بين هؤلاء إلا الممتازون والأحرار ولهذا "يقسم أرسطو مدينته إلى ثماني طوائف، الزراع، الصناع، التجار، الجند، الطبقة الفنية، الكهنة، الحكام، والموظفين"[4].

1- المصدر نفسه، ص 369.
2- المصدر نفسه، ص ص 247، 248.
3- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة، دط، 1954، ص 207.
4- حاتم النقاطي: مرجع سابق، ص 76.

ولكل فئة من هذه الفئات مهامها ووظائفها، وتمثل جميعها العناصر الضرورية التي لا يمكن للمدينة أن تستغني عنها، فالاجتماع الذي يألف المدينة هو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم، فإذا لم يتوفر ركن من الأركان التي قد ذكرناها تعذر على المدينة أن تكفي نفسها بنفسها، فالدولة تقتضي حتما كل هذه الطوائف المختلفة، فلابد لها من زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود لحمايتها وكهنة وقضاة ليقوموا بمختلف مصالحها وحاجاتها[1].

ومهمة الدولة أو المدينة حسب أرسطو هي أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين حتى يكونوا لها عمادا وركيزة ويحققون لها المثل الأعلى للإنسان أخلاقيا وسياسيا.

وهذه هي الدعائم الأساسية التي بنى عليها أرسطو مدينته الفاضلة، هذه المدينة التي يكمن هدفها الحقيقي في تحقيق أفضل حياة ممكنة لمن يعيشون فيها، يقول أرسطو: "يتوجب على الدولة التي تدعى دولة عن جدارة وليست دولة بالاسم فقط، أن تعنى بالفضيلة"[2]، فكما أن للمواطن الذي يدعى مواطنا عن جدارة كذلك الأمر بالنسبة للدولة.

وتبريرا لهذا الطرح يرى "أن الدولة ليست اشتراكا في الموقع، وأنها لا تتألف لدفع بعض القوم عن بعض ولا قصد التبادل التجاري، على أن تلك الامور لابد أن تتحقق إذا ما أنشأت الدولة... بل إنما الدولة شركة حياة فاضلة، يقصد منها الاكتفاء الذاتي والمعيشة الكاملة للبيوت والأسر"[3]. وبهذا اعتبر أرسطو الدولة هي النوع الوحيد من الاتحادات البشرية الذي يتمتع بصفة الاكتفاء الذاتي.

والمدينة الفاضلة عند أرسطو هي التي تعمل على تهيئة تربية فاضلة لأفرادها، كما تهيأ لهم الأسباب ليكونوا فضلاء وإلا فسدت انسانيتهم... والدولة لا تستطيع أن تؤدي هذه الرسالة على أكمل وجه إذا ما توافرت لديها أسباب الاستقرار والسلام الداخلي، أما حالة الحرب فهي حالة شاذة يستحيل معها تحقيق وظائف المدينة وبلوغ الأهداف المرجوة، حيث يرفض أرسطو الاعتراف بالحروب إلا في حالة الدفاع عن الحق أو الحصول عليه، وفي هذا يقول: "يجب على المدينة ألا تشن الحرب بذاتها فتكون حربية كاسبرطة، ولا تتطلب الغنى بذاته فتكون تجارية تبني السفن وتغزو البلاد، إن قيمة المدينة تقاس

---

[1]- أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص 258.
[2]- المصدر نفسه، ص 140.
[3]- المصدر السابق، ص 141.

بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير"[1]، فالحرب في نظر أرسطو لا يمكن أن تكون هي الحالة الطبيعية للمدينة ذلك أنها مجرد وسيلة أو أداة تلجأ إليها المدينة من أجل استرداد حقوقها او الحفاظ عليها.

ولبناء هذه المدينة الفاضلة يشترط أرسطو عنصرا آخرا بالإضافة إلى تلك الدعائم التي بنى عليها نظريته، وهو عمل الدولة على تربية أفرادها منذ الصغر وتشريع القوانين التي تبين للمواطن السلوك الفاضل وتجنبه ما لا ينبغي عليه فعله، فقوانين الدولة هي أداة لتربية أفرادها وهي تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات.

وعموما هذه االدعائم الأساسية التي أراد أرسطو أن يبني وفقها مدينته الفاضلة وقد جمع فيها بين الواقع والخيال وحاول أن يألف بين أمور يتعذر الجمع بينها في الحقيقة، فجاءت مدينة على ما فيها من واقعية شاحبة اللون خالية من الذوق والجمال اللذين أضافهما أستاذه أفلاطون من قبل على مدينته المثالية[2].

---

[1]- يوسف كرم: مرجع سابق، ص ص 201، 202.

[2]- مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم، من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص 129.

المبحث الثاني: السياسة والأخلاق

1- منهج علم السياسة:

إن منهج أرسطو في السياسة يختلف عن منهج أستاذه أفلاطون العقلي، فقد استحدث أرسطو منهجا جديدا لتوليد أفكاره السياسية والتي جاءت مغايرة تماما للوضع الذي كان سائدا في وقته، محاولا بذلك تكييف منهجه مع علم السياسة.

يقوم منهج أرسطو في السياسة على العلاقة بين الكل والجزء، حيث تستند معرفة الكل على معرفة الجزء والمبادئ الكامنة وراء ومن ثمة الأشخاص، وهي خواص المنهج الاستقرائي، المنهج نفسه الذي طبقه أرسطو على المدينة، ذلك الكل الذي يضم العلم السياسي[1]، أي أن أرسطو طبق قواعد المنهج الاستقرائي على علم السياسة من خلال معرفة الكل انطلاقا من الأجزاء المكونة له، حيث أن معرفة خواص الجزء وعملياته وتركيبه تقودنا حتما إلى معرفة الكل.

ذلك الكل الذي نحتاج لفهمه وتحليل أجزاءه المكونة له، والذي جعله أرسطو عنوانا للحكمة، والحكيم لأنه بمقدوره تنظيم الآخرين ورئاستهم وفي ذلك يقول: " وبناء عليه فكل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان كانوا عبيدا من طبعهم، لاسيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال جسدهم كأفضل ما يصدر منهم، وأنه خير لهؤلاء أن يخضعوا السلطة سيد إذا كان ذلك الخير لمن سبق ذكرهم، لأن من يمكن أن يكون تغيره هو من طبعه عبدا و إذا كان لغيره من قسم له من العقل مقدار أن يشعر بالعقل دون أن يحرزه لأن ما تبقى من الحيوانات يخدم بحكم المحسوسات لا بمعرفة المعقولات"[2].

وهذا يعني أن هذه الفئة والتي هي جزء من الكل لا يمكن أن ترقى إلى مستوى معرفة المعقولات وهي المهمة التي يقوم بها الكل أو الحكيم حسب أرسطو، وبمعنى آخر أن يخضع هذا الجزء لسلطة الكل لاسيما إذا كان فيه خير لذلك.

والمنهج الذي اعتمده أرسطو هو نفسه المنهج الذي يستخدم الآن في البحوث الاجتماعية، وهو منهج جمع المعلومات ودراستها ومحاولة استخراج قاعدة عامة منها، حيث لجأ أرسطو إلى دراسة عشرات من الدساتير للمدن السياسية، وحاول معرفة الأسس التي يقوم عليها دستور كل مدينة والأحداث التي مرت

1- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1924، ص 362.
2- عمار بخوش: تطور النظريات والنظم السياسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1984، ص 77.

به والنتائج العملية التي تمخضت عن تطبيقه، أي أنه كان دارسا للواقع كما هو موجود بالفعل دون أن يبين رأيه فيما ينبغي أن يكون عليه الحال[1].

نلاحظ ألن أرسطو كان منطقيا في بحثه ومنهجه هذا انطلاقا من دراسته لدستور المدن المعاصرة له آنذاك ومعرفة على ماذا يقوم دستور هذه المدن وكيفية تطبيقه واستنباط النتائج المتولدة عنه ملتزما مبدأ الموضوعية في ذلك حيث أنه درس ما هو كائن ولم يقدم رأيا شخصيا حول ما ينبغي أن يكون.

وتتجلى موضوعية أرسطو ومنطقيته كذلك في علم السياسة من خلال تدرجه في دراسة وفهم الأحداث السياسية خاصة وأنه ينطلق في هذه العملية من معرفة أجزاء الظاهرة السياسية أي دراسة وفهم الأجزاء المكونة لها تدريجيا إلى غاية فهم الظاهرة ككل فمعرفة المدينة تتطلب منا معرفة تفكيكها إلى أجزاء ومعرفة كل جزء على حدا، ومعرفة الطبقات المكونة لها وخواصها.

إن منهج أرسطو في السياسة هو عبارة عن أهداف مسطرة وخطة مدروسة تقوم على النظر العلمي، كما هي تماما في العلوم الاخرى، هي كذلك في الظاهرة السياسية التي تبدأ بملاحظة الجزئيات ويلخصها في ثلاثة مراحل:

– تجزئة المدينة باعتبارها كلا تركيبيا، إلى لأجزاء المكونة لها لتمييز خصائص كل جزء على حدا.

– دراسة الدولة في بنيتها ونشاطاتها طبقا للتجمعات المختلفة لعناصرها.

– استخدام مبادئ في تقسيم الكل الذي يوزع إلى عناصر مختلفة، تقوم على وظائف المجموع، حيث يشبه المجتمع بالإنسان الذي يوزع في النفس بالجسد، وفي علاقته بالماضي والحاضر، فبالموازاة التاريخية يقارب أرسطو الواقع السياسي ويفصح عن ميله للتعميم النظري والمعالجة العملية للممارسات السياسية[2]، حيث يقول في هذا الصدد: "ففي هذا المضمار كما في غيره، من تقصي الامور منذ نشأتها ربما استطاع أن يدرسها على هذا النحو أدق وأحسن درس"[3]، بمعنى أن هذه الطريقة التي اعتمدها أرسطو في دراسته هي أحسن وأدق طريقة مادامت تنطلق في معرفة الأشياء والحقائق من خلال التقصي في جذورها ونشأتها ومعرفة مختلف العناصر المكونة لها.

1- **حسن شحاتة سعفان: أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1959، ص 80.**
2- **عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، دط، 2001، ص 227.**
3- **ترسيسيان ف.س: الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999، ص 146.**

إذن ارتكز منهج أرسطو على الموضوعية والملاحظة المباشرة للعديد من الأنظمة السياسية سواء من خلال الدساتير وأساليب تطبيقها، أو من خلال الممارسة السياسية وتحليل الظاهرة السياسية إلى عناصر جزائية.

2- الأخـلاق:

أ/ الخير والسعادة عند أرسطو:

بهدف تحديده لمفهوم الخير اقتفى أرسطو خطى من سبقه من الفلاسفة إلى ذلك، حيث توصل إلى أن كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه، وهذا هو كما يحصل تعريفهم الخير تاما إذ قالوا: إنه هو موضوع جميع الآمال[1]، وهذا مفاده حسب أرسطو أن الخير هدف، وأن جميع ما يأمله الإنسان هو موضوع له، كما أن جميع أفعال الإنسان ومقاصدها يتجلى فيها نوع من الخير يسعى الإنسان دائما نحو بلوغه.

يقول أرسطو في كتابه علم الأخلاق: "... كما أنه يوجد عدد كبير من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، توجد بقدره غايات مختلفة ..."[2]، أي أن لكل مقصد أو مبحث، ولكل تطلع أو أمل علم خاص يناط به ويسيطر عليه، وأنه على قدر الاعمال والفنون توجد وتتواجد الغايات، وهذه الغايات الغرض منها جميعا هو تحقيق الخير الأسمى.

والخير عند أرسطو لابد أن يكون متعلقا بغاية واحدة عليا، يتوجه إليها كل الاهتمام وينصب عليها كل البحث، حتى نكون كالرماة الذين يقصدون هدفا واحدا معينا بذاته، ولا يتردد أرسطو في جعل هذه الغاية العليا هي علم السياسة، فيقول: "نقطة أولى يظهر أنها بديهية، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم، وهذا هو على التحقيق علم السياسة"[3].

وعلم السياسة في الحقيقة هو الذي يمتد إلى سلوكيات الناس بشكل مباشر فيعرض عليها التغيير فرضا، وهو ما تعجز عنه أي نظرية في علم الأخلاق مهما كانت قيمته، ولا يتمكن منه الخطيب الأخلاقي مهما كان، يقول أرسطو: " ومع ذلك فمن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة، على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم وأتم، إن الخير حقيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على

---

[1]- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 168.
[2]- المصدر السابق، ص 169.
[3]- المصدر نفسه، ص 171.

ممالك بتمامها"[1]، فالخير إذن مهما كان ضروريا للفرد إلا أنه أعظم وأقدس بالنسبة للجماعة أو المملكة، وخير الدولة متقدم على خير الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالا.

يقول أرسطو: " فإن الخير هو الذي يختار من أجل نفسه والذي يختار غيره من أجله، والذي يتشوق إليه الكل من ذوي الحس أو الفهم، فإن الفهم هو الذي يؤتى كل واحد من الناس العلم، وعلى حسب ما يؤتيه الفهم كل واحد من الناس يكون الخير عنده"[2]، والخير هنا مرتبط بمدى الفهم والعلم، فبقدر علم الإنسان ومعرفته يتأتاه الخير، وهذا النوع يقتصر على فئة معينة ولا يكون عند عامة الناس، فمثلا لكي يحكم الإنسان على شيء خاص ينبغي أن يكون الإنسان عالما بذلك الشيء في خصوصيته وعموميته، يقول أرسطو: " ... من أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جديا، فإنه ليس له تجربة في شؤون الحياة"[3]، فالشباب لا تتوفر لديهم الخبرة والتجربة الكافية، حتى يخوضوا مضمار هذا العلم العظيم – السياسة – كما أنهم في أغلب الأحيان يتبعون انفعالاتهم وعواطفهم وهنا تصبح هذه الدراسة عبثا لا فائدة ترجى من ورائه.

وطالما كان الخير هو غاية جميع أفعالنا فإن النتيجة اللازمة هنا ستكون حتما هي الوصول إلى السعادة حيث يؤكد أرسطو أننا نبحث عن السعادة دائما، والسعادة تكون دائما لذاتها ونبحث عنها لأجلها وحدها فنحن نطلب اللذة والعلم والفضيلة على أي شكل كان فإننا نبغي بلا شك كل هذه المزايا[4]، وقد كان رغب الإنسان في تحقيق هذه المزايا كما يرغب تماما في تحقيق السعادة من وراءها.

ولكن الناس يختلفون في فهمهم للسعادة فبعض الناس يرون أن السعادة في اللذة، وبعضهم يراها في الثروة، والبعض الآخر يراها في المجد والشرف، يقول أرسطو: " ... فالمريض يرى السعادة في الصحة، والفقير في الثروة ..."[5]، فتختلف الرؤى حول السعادة باختلاف الظروف ليختلف بذلك الأساس أو الوسيلة التي يحق أن تكون طريق لبلوغ السعادة، ففي اللذة يختلف أرسطو في موقفه عن موقف أستاذه أفلاطون ومن قبله سقراط، حيث يعتبر أرسطو اللذة ضرورية لحياة الإنسان لكنها لا يجب أن تنشد لذاتها فالحياة السعيدة يجب أن تشتمل على معنى اللذة ولذلك يعترض على هؤلاء الذين يرفضون اللذة ويعتبرونها فضيلة بالفطرة ويرى أن هناك لذات أخرى غير اللذة الحسية وأن أفضل اللذات في نظره هي تلك التي

---

[1]- المصدر نفسه، ص 172.

[2]- أرسطو طاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، لبنان، دط، 1979، ص 27.

[3]- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 174.

[4]- المصدر نفسه، ص 179.

[5]- المصدر نفسه، ص 179.

يمارسها الناس في مجتمع فاضل لديه موارد كافية ويمارس نشاطات فائقة الإبداع، ومع ذلك ينتهي أرسطو إلى أن اللذة التي يجب استبعادها من مفهوم السعادة هي اللذة الحسية عندما تنشد لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية، ومن ثمة فلا يمكن أن تكون اللذة الحسية كما يظن عامة الناس مقياسا للسعادة خاصة وأنها مؤقتة زائلة[1]، واللذة هنا تتحدد حسب أرسطو من خلال الفعل، فالأفعال هي التي توصف أولا بالخير أو بالشر وما اللذات سوى تابع لها، فالفعل الحسن تنشأ عنه لذة حسنة أو فاضلة وهذه اللذة يتذوقها الرجل الفاضل وحده، أما اللذة الرديئة فهي التي تنتج عن فعل قبيح ولا يطلبها إلا الرذيل، ويستبعد أرسطو اللذة الحسية من أن تكون معيارا للسعادة ذلك أنها لذة كاذبة مناقضة لأفعال الفضيلة ويؤكد أرسطو هذا الرفض من خلال قوله: " فالطبائع العامية الغليظة إذن ترى السعادة في اللذة ومن أجل هذا هي لا تحب العيشة إلا في ضروب الاستمتاع"[2].

أما المعيار الثاني فهو حسب أرسطو أن تضع العقول الممتازة النشيطة السعادة في المجد لكن هذا هو في الغالب الغرض العادي للحياة السياسية[3]، وهو مطلب عليه القوم ومبلغ لسعادتهم، لكن أرسطو يستبعد هذا الجانب من مفهوم السعادة فالمناصب الشرفية تمنح وتنتزع وطالما كان طالب التشريف السياسي يسعى إلى المجد لشعوره بفضله وهنا تكون الفضيلة خير من التشريف السياسي وأكثر تواصلا واتصالا بالنفس منه، ومعنى ذلك أن الفضيلة هي المعيار الحقيقي للسعادة، "وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هي بالأولى الغاية الحقة للإنسان لا الحياة السياسية"[4]، ويضيف أرسطو إلى هذا المعيار عنصرا مهما وهو الثروة التي يسعى الإنسان جاهدا قصد جمع أكبر قدر ممكن من المال والوصول إلى أعلى درجات الثراء، غير انه يرفض أن تكون الثروة معيارا للسعادة لأنها هي كذلك غير ثابتة وقابلة للزوال يقول أرسطو: " غير أن الثروة بالبديهي ليست هي الخير الذي نبحث عنه، فإن الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها"[5]، ومنه لا يمكن أن نعتبرها المعيار الحقيقي للسعادة المنشودة.

ويضع أرسطو معيارا أخيرا هو معيار الحكمة العملية حيث يرى أرسطو أن الفضيلة وحدها لا تكفي لتفسير السعادة، فالسعادة عي فعل الإنسان لكن هذا الفعل الذي يتميز به عن سائر الموجودات ألا وهو

[1]- مجدي كيلاني السيد أحمد: مرجع سابق، ص ص 224، 225.
[2]- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 178.
[3]- المصدر نفسه، ص 179.
[4]- المصدر نفسه، ص 179.
[5]- المصدر السابق، ص 180.

فعل العقل أو الفعل الذي يتم وفقا للعقل، وهذا هو في الواقع فعل الفضيلة لكن السعادة لا يمكن ببساطة أن تكمن في الفضيلة بما هي كذلك وإنما تكمن بالأحرى في السلوك وفقا للفضيلة بنوعيها الاخلاقية والعقلية على السواء فالرجل الفاضل قد تحل به المحن والكوارث مثل المرض والفقر فتقضي على سعادته، ولذلك فالسعادة الحقيقية تكمن في ممارسة حياة التأمل والحكمة[1]، إذا كل تلك المعايير توفر لنا سعادة زائلة تزول بعبور الوقت وبزوال الظروف التي حققناها من خلالها ولأن العقل المجرد هو الذي جعلنا نطلب مثل تلك السعادة وبما أن حياة الحكمة العملية هي حياة المركب الإنساني كالعقل المجرد وسيلة تساعدنا على بلوغ الحياة النظرية من خلال قهر الشهوات وإطلاق حرية العقل، يقول أرسطو: " أن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة فإنهم لما كانوا عقولا مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية وأن الإنسان إنما بزوال النظر بما فيه جزء إلهي هو العقل ولكنه لا يزاوله إلا أوقات قصيرة، فسعادته به ناقصة وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو امكن أن يملأ حياته بأكملها"[2].

ومن هنا نستنتج أن السعادة هي القدرة على أداء وإنجاز الأفعال على النحو الأكمل وأن يكون هذا الإنجاز وفقا لطريقة صحيحة ووفقا لخيرية تلك الأفعال، فالسعادة إذن هي الفعل المطابق لأشرف فضيلة، وهي خير النفس باعتباره الخير الأسمى للإنسان.

إن الخير الذي يسعى إليه الجميع -عند أرسطو- يكمن في السعادة حيث يقول: " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيرا ما، فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوقه ويقصد قصده، وهذا الخير هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل؟ فنقول إنه يكاد أن أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن الكثير من الناس والحذاق منهم يسمونه السعادة ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة"[3]، وهكذا يقرر أرسطو ان الخير الأقصى هو السعادة المتمثلة في حسن كل من العيش والسيرة وهي الغاية النهائية لكل سلوك يقوم به الإنسان.

وما يمكن أن نستنتجه من كل هذا أن السعادة هي الخير الأعظم والفضيلة الكاملة التي يسعى إليها جميع البشر بكل ما اوتوا من القوة.

---

[1]- مجدي السيد أحمد كيلاني: مرجع سابق، ص 228.
[2]- يوسف كرم: مرجع سابق، ص 222.
[3]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1984، ص 97.

ب/ الفضيلة عند أرسطو:

إن من أكثر القيم الاخلاقية إثارة للجدل، قيمة الفضيلة والتي تميز فيها أرسطو بنظرية خاصة، اختلفت تماما عن نظريتي أستاذيه سقراط وأفلاطون.

يقول أرسطو: " بما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلي والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان، وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تولد على الأخص من العادة والشيم"[1]، نحتاج فيها إلى التجربة والخبرة والزمن، أما الفضيلة الأخلاقية فهي مكتسبة لا فطرية يكتسبها الإنسان عن طريق التعود لا عن طريق الفطرة والطبيعة، والممارسة.

والفضيلة عند أرسطو تطلق على جميع الأفعال الحائزة للكمال، فالفعل الإنساني أيا كان عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل، وكمال أي فعل، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه هو الفضيلة بعينها[2]، أي أنه كلما حاول الإنسان القيام بأفعاله على أحسن ما يكون، وكلما سعى بها نحو الكمال كان إنسانا فاضلا وخيرا ما دامت الفضائل تعتبر خيرا وهو ما أكده أرسطو في قوله: " ثم إن الفضائل أيضا خيرات لا محالة ..."[3].

والمعنى الدقيق للفضيلة عند أرسطو: " نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريطا، فمثلا فضيلة كالشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقدير[4]. وهذا معناه أن الفضيلة ترجع إلى الإرادة التي تلتزم الوسط الملائم لطبيعتنا والذي يعينه العقل الذي بلغ مرتبة الحكمة، فالشجاعة مثلا هي وسط بين الجبن والتهور، فالجبن هو نقص في الشجاعة والتهور إفراط فيها، والكرم هو وسط بين البخل والتبذير، والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء، فعلى الإنسان التزام الوسط وعدم الإفراط في الأمور والفضائل، يقول أرسطو: "إن الانسان الذي يخشى كل شيء، ويفر من كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيء هو جبان، وهذا الذي لا يخشى البتة ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. كذلك هذا الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها فهو فاجر، وهذا الذي يتقيها جميعا بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما

1- **أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 225.**
2- **نجيب بلدي: مراحل الفكر الاخلاقي، دار المعارف، دط، دت، ص 20.**
3- **أرسطو: الخطابة، مصدر سابق، ص 28.**
4- **عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص 123.**

كائن عديم الحساسية"[1]. وهذا معناه أن العفة والشجاعة تنعدمان سواء بالإفراط أو التفريط، وهكذا تبحث الفضيلة عما هو وسط عدل وتختاره.

أما بالنسبة للفرد هو ذلك الحد الذي يكون كثيرا جدا ولا قليلا جدا، وهذا بالطبع لا يكون وسطا واحدا لدى الجميع، فكل فرد يختار ما يناسبه من وسط دون إفراط ولا تفريط وتلك هي الفضيلة[2]. أي أن الوسط يختلف من فرد إلى آخر فليس نفسه عند الجميع، وكذلك هو الحد الأفضل بين الرذيلتين ليس واحدا عند الجميع. فالإفراط والتفريط يتعلقان معا بالرذيلة في حين أو الوسط وحده متعلق بالفضيلة، يقول أرسطو: "يكون المرء خيرا بنوع واحد ويكون شريرا بألف"[3].

هذا وقد ميز أرسطو بين: فضائل متعلقة بالنفس ويكون من فعلها التعقل والتفكير وهي الفضائل العقلية مثل العلم وهو المعرفة الكلية الضرورية التي نتوصل إليها عن طريق البرهان، أو الفن وهو ملكة تؤهلنا لصناعة الأشياء وفقا لما نتمتع به من حكمة والحكمة العقلية التي هي ملكة المشورة في الأشياء الخيرة والخبيثة، والحدس وهو قدرة داخلية باطنية تتمكن من معرفة الأشياء والتنبؤ بما سيحدث، وجملة أخرى من الفضائل متعلقة بجزء من أجزاء النفس لا يمكن أن يعقل أو يفكر بذاته ألا وهي الفضائل الأخلاقية ومنها الشجاعة والعفة والصداقة والكرامة...[4].

إذا تنقسم الفضائل حسب أرسطو إلى فضائل عقلية متمثلة في الحكمة والعلم والعقل والتبصر وفضائل أخلاقية تتمثل في أدب الإنسان وخلقه، ولا تستقيم الفضيلة في الإنسان إلا باجتماعهما معا، فلا يمكن أن تتجزأ هذه الفضائل عن بعضها البعض لأن بكمالها واجتماعها يتمكن الإنسان من تحقيق غاياته الخيرة.

والفضيلة حسب أرسطو لها معايير كمعيار اللذة والألم، حيث يرى أن مؤشر قياس الفضيلة هما اللذة والألم المصاحبان لأفعالنا، يقول أرسطو: "يجب حينئذ أن يقرر مبدئيا أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن مما يمكن، والرذيلة هي على التحقيق ضد ذلك"[5]. فاللذة في الفعل الفاضل تعتبر مؤشرات على اكتساب الفضيلة لأن هناك علاقة بين الفعل الأخلاقي من

1- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 231.
2- أبو بكر ابراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الاخلاقي، منشورات جامعة قار يونس، بن غازي، دط، 1995، ص 75.
3- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص 248.
4- مجدي السيد أحمد كيلاني، مرجع سابق، ص 234.
5- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 235.

جهة واللذة والألم من جهة أخرى، فيكون الإنسان عفيفا ومعتدلا إذا امتنع عن اللذات الحسية، ويكون فاجرا وغير معتدل إذا شعر أن هذا الامتناع عبء ثقيل عليه ليمنعه من التوجه نحو اللذات الحسية.

فاللذة هي التي تدفعنا نحو ممارسة الأفعال الخيرة، كما أنا الألم هو الذي يمنعنا من ممارسة أفعال نبيلة، يقول أرسطو: "... لأن اللذة هي إحساس عام لجميع الكائنات الحية، وفوق ذلك أنها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحر ما دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسبين ظاهرين من اللذة"[1]. ويشير أرسطو في هذا الصدد إلى أهمية التربية والتنشئة التي يتلقاها الأطفال حيث يجب تعليمهم حب الأشياء التي ينبغي أن يحبوها، وكره ما ينبغي أن يكرهوه منذ نعومة أظافرهم، يقول أرسطو: "منذ طفولتنا الأولى، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نرث قد غذيت اللذة بوجه ما وشبت معنا"[2]، وهنا يصعب التخلي والتخلص من وجدان تأصل في حياة الفرد.

إن تفسير أرسطو للفضيلة بهذه الطريقة تجعله يقف موقفا وسطا بين أولئك الذين يعارضون الدوافع الطبيعية، وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلى إشباعها، حيث نجده لم يسلم بدعوة المتزمتين الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر، لكن الإنسان عنده ليس عقلا خالصا ولا حسا محضا ولكنه مركب منهما معا[3]، فالشهوات هي التي تمثل الإنسان في جانبه العضوي، والعمل على إزالتها هو إخلال بطبيعة الإنسان، والتي لا تستقيم إلا باجتماعهما أي باجتماع العقل والشهوة.

ذلك أن الشهوات بلغة أرسطو هي هيولى الطبيعة والعقل هو صورتها، والصورة لا تقوم بغير الهيولى، إلا في الطبيعة الإلهية[4]، ومن هنا لا يمكن أن تكون الفضيلة بالسير مع الشهوة والانقياد لسلطانها لأن هذا يفعله فقط الحيوان، ولا في العمل على استئصالها، وإنما تكون في إخضاعها لحكم العقل، فهي إذن وسط بين إفراط وتفريط، لينتهي أرسطو إلى تعريف الفضيلة بأنها: "خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذي يحدده العقل أو يحدده رأي الحكيم"[5].

ونظرا لأهمية الفضيلة في حياة الإنسان نجد أرسطو قد ربطها بفضيلتين أساسيتين هما فضيلتي العدل والصداقة وخصهما بالتحليل الوافي في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وذلك راجع لأهميتهما الشديدة لصلاح الأحوال الإنسانية سواء على صعيد الفرد وعلاقته بالآخرين، أو على صعيد المجتمع

---

[1]- المصدر السابق، ص 235.
[2]- المصدر نفسه، ص 235.
[3]- محمد حسن مهدي بخيت: الفلسفة الإغريقية ومدارسها، من طاليس إلى أبروقولوس، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط3، 2015، ص 269.
[4]- المرجع نفسه، ص 261.
[5]- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 237.

والجماعة، ذلك أن صلاح المجتمع ينطلق من صلاح العلاقات بين الأفراد والذي يكون أساسها الصداقة، وكذلك العدالة التي يجب أن تسود بين الجميع حتى يصلح المجتمع عامة، ولنقف إذا عند هاتين الفضيلتين وقفة قصيرة:

أ- العـــدل:

يعتبر العدل من الفضائل الاجتماعية يقول أرسطو: "وأما العدل فهو فضيلة اجتماعية لأن العدالة نظام المجتمع المدني، وما العدالة إلا القضاء بالحق"[1]، ويقول أيضا: "والحق ضد الظلم والظالم هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي الجائر، وعلى هذا يكون العادل هو القانوني والمنصف"[2]، وهذا يعني أن العدل ضد الظلم وأن العدالة هي الإنصاف والسير وفقا للقانون، فالإنسان العادل هو الإنسان الملتزم بالشرع.

وكما عد أرسطو العدل الفضيلة في الوقت ذاته نجد يعد الظلم رذيلة فذلك الذي يقترف الشرور بجميع أنواعها ظالم ولا يمكن أن يكون إنسانا عادلا، ويعطي جملة من الأمثلة عن هذه الشرور كالجبن والنميمة والبخل بقول أرسطو: "إن هذا الذي يأتي الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت"[3]، فمن غير المعقول أن نصف شخصا بأنه عادل وهو يتخلى بجبنه عن صديقه وقت اللزوم، أو يبخل عليه أمرا وقت الحاجة، فهذه الأفعال الرذيلة لا تصدر إلا من شخص ظالم، ومن هنا ارتبطت الرذيلة بالظلم والفضيلة بالعدل.

وفي فكر أرسطو العدل والظلم مرتبطان بنوع واحد يمكن أن نطلق عليه العدل القانوني وهو بالنسبة له عدل توزيعي مبني على أن ثمة مساواة في توزيع الاستحقاقات على الأفراد بحسب ما ينبغي أن يحصلوا عليه وفقا لوظائفهم ومكانتهم في المجتمع يقول أرسطو في هذا النوع: "... يمكن في توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدني وآخر"[4]، وهذا يعني أن العدل التوزيعي هو العدل المرتبط بالتوزيع العادل للمال أو المناصب في الدولة بحسب استحقاق أصحابها، والدولة هي التي تتولى هذه المهمة، حيث تراعي فضل الأفراد فتعطي كلا قدر فضله، أما النوع الثاني فهو العدالة التعويضية أو التصحيحية وهي التي تعطي كل ذي حق حقه في المعاملات الاختيارية كالبيع

---

[1]- أرسطو: السياسة، مصدر سابق، ص 10.
[2]- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص 95.
[3]- المصدر نفسه، ص 92.
[4]- المصدر نفسه، ص 97.

والشراء وغير الاختيارية كالسرقة والزنا والحبس والقتل والتشويه[1]، وهذه العدالة ترجع إلى القضاء حيث بدوره يتولى تعويض المظلوم من الظالم وسميت هذه العدالة تعويضية لأنها تقوم على رد الحق لصاحبه وإنصاف المظلوم.

وهناك نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون هو الإنصاف وهو تصحيح القانون حيث يصف القانون لعمومهن ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع في الأكثر ولا يدعي الإحاطة بجميع الحالات، وقد تفرض حالات او طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائرا فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحي روحه فيصحح نصه ويقضي كما كان الشارع يقضي لو كان حاضرا[2]، وهذا يعني أنه قد تفرض بعض الحالات علينا أحيانا تغيير القانون حسب الظروف وتصحيحه حتى لا يكون هناك ظلم أو جور وهذا ما يسمى بالإنصاف.

فحسب أرسطو العدالة لا تقتضي المساواة، بل مراعاة النسب الصحيحة، وهذه لا تكون مساواة إلا في بعض الحالات دون بعضها الآخر، فعدالة السيد أو الوالد تختلف عن عدالة المواطن، ذلك لأن الابن أو العبد ملك ولا يمكن أن يظلم الإنسان من يمتلك[3].

ويعتبر أرسطو أن العدالة هي فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد وهي ليست جزءا من الفضيلة، بل الفضيلة بذاتها أي أنها اجتماعية، ذلك أن الغاية الأساسية من نشوء الدولة عند أرسطو هي تحقيق السعادة والخير بين أفراد المجتمع من خلال العدالة[4]، ذلك أن العدل هو الفضيلة التي تسمي الإنسان عادلا متى تعاطى العدل في سلوكه باختياره العقلي الحر وأن يسير وفقا لهذا العدل في مجتمعه وبانطباق هذه الصورة الفردية على الجميع يمكن أن تتحقق العدالة الاجتماعية.

وفي الأخير نستنتج أن العدالة السياسية التي عرضها أرسطو هي العدالة التي تقوم بين أناس أحرار متساوين مشتركين في الدولة الواحدة وهي تتجلى في القوانين العادلة التي يضعها الشارع وهي قسمان: طبيعية ووضعية، فالعدالة الطبيعية هي واحدة ولا تتوقف على اعتقاد الناس، أما العدالة الوضعية فهي التي تختلف باختلاف الدول والأوطان وتتوقف على العرف.

---

[1]- المصدر السابق، ص 97

[2]- يوسف كرم: مرجع سابق، ص 218.

[3]- عصام زكريا جميل: مصادر فلسفية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2002، ص 54.

[4]- ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دط، دت، ص 140.

ب- الصـــداقـــة:

يبدأ أرسطو حديثه عن الصداقة باعتبارها جزء من الفضيلة وشيء ضروري للحياة في جميع مراحلها، في الشباب وفي الشيخوخة، فقد طبعت عليها الحيوانات عموما والإنسان خصوصا، ويمكن القول بأن الصداقة هي رابطة المدن وأن الشارعين ينشغلون بها أكثر من انشغالهم بالعدل نفسه، إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة ولكن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء[1]، أي أن الصداقة من أهم العلاقات التي تضمن استقرار المدن وتحافظ على استمرارها، وإما إن تكن الصداقة هي إكسير الحياة السياسية في المدن فلا حاجة للعدل إذن " فمتى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة إلى العدل، غير أنهم مهما عدلوا فإنهم لا غنى لهم عن الصداقة، وإن أعدل ما وجد في الدين بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة"[2].

وهذا يعني أنه إن أقيمت العلاقات السياسية بناء على الصداقة فلا حاجة للعدل إذا خاصة وأن هذه العلاقات ستكون نابعة من العطف والمحبة وهما النقطة التي بدأ منها أرسطو بحثه في الصداقة لأنهما من الموضوعات التي تتشابك وتختلط مع مفهوم الصداقة، وبما أن أسبابها اختلفت بين الحب والخير والمنفعة لزم حتما أن تختلف أنواعها بقول أرسطو: "أكرر أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنتيجة ضروب الحب والصداقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصداقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة"[3]، فإذا كانت صداقة اللذة وصداقة المنفعة تنقطع بسهولة وهي صداقات عرضية تصلح للشباب والمسنين فقط، أما الصداقة الكاملة فهي صداقة الفضلاء الذين يتشابهون بفضيلتهم وأخيار بأنفسهم، وصداقتهم تستمر ما استمروا هم أنفسهم وهي التي تكون خيرا في ذاتها تسمو بنفسها عن اللذة والمنفعة وغايتها هي الفضيلة والخير الأسمى على عكس صداقة اللذة وصداقة المنفعة لأنه متى أحب الإنسان الفائدة والمنفعة فإنه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومنفعته الذاتية.

ويتحدث أرسطو عن عدة نماذج من الصداقات سواء كانت تلك القائمة على اللذة او القائمة على المنفعة، فنجده يميز بين صداقة الأغنياء، وصداقة الوالد لولده، وصداقة الزوج لزوجته، وصداقة الحاكم للمحكوم، وهي علاقات تختلف فيها العواطف من طرف إلى آخر، فمحبة الأب لأبنائه مثلا تختلف عن محبة الأبناء لوالدهم، ومهما اختلفت الفروق بين هذه المحبات أو الصداقات لابد أن تكون متناسبة مع

---

[1]- أرسطو: الاخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج2، ص 221.
[2]- المصدر نفسه، ص 221.
[3]- المصدر السابق، ص 227.

أهلية كل واحد من هؤلاء الأشخاص حتى تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسي للصداقة[1]، وهذا يعني أنه مهما اختلفت أسباب المحبة وتعددت أطرافها ومهما كانت الغايات من وراءها تبقى المساواة شرطا ضروريا للصداقة.

والصداقة والعدل ظاهرتان اجتماعيتان متلازمتان تمتدان بامتداد المجتمع وتتسعان بتوسعه، فكلما زاد العدل زادت روابط الصداقة، وكلما تضاءل العدل تضاءلت أواصر المحبة والصداقة، وهذا التناسب يتغير أشكال الحكومات وأنظمة الحكم فنجده يزيد في الصالحة ويتضاءل ويكاد ينعدم في الفاسدة يقول أرسطو: "على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرؤوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل ... وإنما تكون إحساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا، والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فإنها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين"[2].

وهكذا تختلف الصداقة من نظام لآخر، فتقل في حكم الطغيان ذلك أنه كلما قلت سابقا حكم يسعى على تفكيك الروابط والحد من العلاقات في حين في الحكم الديمقراطي لأنه يقوم المساواة التي تعتبر شرطا ضروريا للصداقة.

وينتقل أرسطو إلى المقابلة بين الصداقة في المجتمع السياسي، والصداقة في المجتمعات الخاصة، ففي الأسرة مثلا يكون حب الأب لأبنائه كحب الحاكم لرعاياه، وحي الزوج لزوجته يشبه نوعا ما التسلط في الارستقراطية، أما في الديمقراطية نجد أن محبة الاهالي فيما بينهم تشبه المحبة الموجودة بين جهة أنه إنسان يقول: "فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه، إنه لا يوجد منها إلا من جهة أنه إنسان"[3].

وبالرغم من هذه المقابلة ومن جميع الفروقات الموجودة في كل مستوى من مستويات الصداقة، تبقى هذه الأخيرة جزء من الفضيلة وضرورة من ضرورات السعادة التي كانت غاية بحثه الأخلاقي، وهي الأسس والركائز التي ينبغي أن تبنى عليها العلاقات السياسية داخل المدينة، وأهم مفوم من مقومات نجاح المدينة واستمرارها.

1- المصدر نفسه، ص ص 244، 245.
2- المصدر السابق، ص ص 259، 260.
3- المصدر نفسه، ص ص 260، 261.

3- علاقة الأخلاق بالسياسة:

هناك ارتباط وثيق بين الأخلاق والسياسة تجسد عند أرسطو من خلال كتابيه "الأخلاق إلى نيقوماخوس " وكتاب "السياسة" حيث يضع أرسطو الركائز واللبنات القاعدية لعلم السياسة في نهاية كتاب الأخلاق قائلا: "وبديا حينما نجد في أسلافنا بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة مؤقتة، فإننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تنجي الممالك على العموم أو تضيعها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة، وسنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة؟ وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يكون".

وهنا يحاول أرسطو أن يبين الغاية من السياسة ألا وهي المملكة الأفضل، هذه المملكة التي مهد لها أرسطو بصورة مؤقتة في كتابه الأخلاق. ويبدأ كتاب السياسة بقوله: "بما أننا نشاهد أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة، إذ الجميع يجدون في كل شيء إلى ما يبدو لهم خيرا، من الواضح أن كل المجتمعات ترمي إلى خير، وأن أخطرها شأنا والحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضل الخيرات: وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا"[1].

وهذا يعني أن الغاية التي يسعى إليها الفرد هي نفسها التي يهدف لها المجتمع بأكمله، كالخير مثلا وهو ما أشرنا إليه سابقا حيث أن الخير الذي يقوم به الفرد في المجتمع ينعكس على الجماعة لا عليه فقط.

هذا ما يجعل الحدود بين الأخلاق والسياسة غير واضحة، لاسيما إذا كانت السياسة هي تدبير المدينة لا باعتبارها أرضا ومساحة بل باعتبارها نفوسا تسكن هذه المدينة تسعى إلى إكمالها وسموها المشترك، فإذا كانت السياسة تدبير نفس الجماعة، فالأخلاق تدبير نفس الفرد، وما النتائج التي تصل إليها السياسة انعكاس لمقدمات أنجزتها الأخلاق، وهو ما جاء على حد تعبير أرسطو المدينة مجموع من الناس وما يصدق على الفرد يصدق على المجموع لأنهما من نوع واحد وهو الإنسان استنادا إلى اعتقاده أن التفاوت في الكم لا ينتج تناقضا وإنما الاختلاف في الكيف هو الذي يؤدي إلى ذلك[2]، فيكون التنظيم

---

[1]- **المصدر السابق، ص 379.**
[2]- **أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 5.**

السياسي بهذا من أجل خير المواطنين، وهو التنظيم الذي يسمح لكل فرد ممارسة الحياة التي يراها ملائمة لها ((من البديهي أن أفضل شكل للحكومة هو بالضرورة ذلك الذي يستطيع فيه كل فرد التصرف بالطريقة الأفضل والحياة في السعادة"[1]، أي أن أفضل حكومة هي التي يستطيع فيها الأفراد التصرف بنوع من الحرية واختيار الطريقة الملائمة التي يرونها تتماشى مع ظروف حياتهم حتى يتسنى لهم العيش في حرية وسعادة واستقرار.

وفي هذا الاتجاه يقر أرسطو أن هناك ثلاثة أنواع مستقلة من الحياة: نوع مبني على اللذة والتي يعيشها الفاسق، ونوع مبني على الفضيلة ويعيشها السياسي، أما النوع الثالث فهو المبني على العقل وهذه حياة الفيلسوف[2]. ومن هنا يتضح أن السياسة أصبحت هي الخير من أجل إسعاد جميع الناس. لاسيما أن الإنسان يشارك بفضائله في بناء المدينة ويساهم في ممارسة النشاطات الأخلاقية من أجل مواطني المدينة.

كما يعتبر أرسطو التربية والعادات التي تجعل الإنسان فاضلا هي ذاتها التي تجعل منه ملكا ومواطنا، والقاعدة التي يستند عليها هنا هي قاعدة بديهية عقلية مفادها أن الجزء لا يتجاوز الكل بالطبيعة لأن خير المواطن لا يتعارض مع خير الدولة، ولا يتداخل معه لأن المواطن جزء من هذا الكل، وحماية الجزء هي بالضرورة حماية الكل[3].

وهذا ما يؤكد ما تمت الإشارة إليه سابقا بخصوص أن النتائج التي تتوصل إليها السياسة ما هي إلا انعكاس لما أنجزته الأخلاق حيث أن خير الفرد هو خير للدولة لأن الفرد جزء من الدولة باعتبارها كلا لا يتجزأ، كما أنه من غير المعقول أن تتعارض أفعال الفرد الخيرة مع مصلحة الدولة، فمثلا لو قام مجموعة من الأفراد بإصلاح أرصفة الشوارع، أو توفير وسائل نقل مجانية للمواطنين سيكون هذا الخير لصالح مواطني الدولة عموما وتعم المنفعة، فلا يمكن إذن أن بتعارض خير الفرد مع خير الدولة، كما أن فضيلة الفرد وفضيلة الدولة واحدة، ذلك أن غاية الفرد هي غاية المدينة وقد ربط أرسطو بينهما من قبل خلال قوله أن جميع العلوم وجميع الفنون لها غاية واحدة وهي الخير الأسمى، الذي يتجلى في المدينة من خلال العدالة والمصلحة العامة والخير المشترك للمواطنين والمدينة على حد السواء.

1- ابن رشد: مصدر سابق، ص ص 45، 46.

2 - Jean Vanier, Le gout du bonheur – au fondement de la monal avec Aristose, Pressr de la Rennaissance, 2000, P 398.

3 - Aristose, Ethique a Eudeme, Introduction, Traduction, Note et indices par: vainsey Decareie, 3ème ED. J Vrim, Paris, et PUM. Montreal, 1971, P 120.

ومن هنا كانت الأخلاق والسياسة هما الأساس المنطقي والضروري لبناء المدينة الفضلى.

المبحث الثالث: الدستور وأنظمة الحكم

المطلب الأول: الـدستـور

ألف أرسطو كتابه "دستور الأثينيين" بين سنتي 328 و 325 ق.م وهذا هو الدستور الوحيد الذي وصل إلينا من بين مائة وثمانية وخمسين دستورا وصفها أرسطو عن دول الإغريق كدليل منه على نظرياته التي قال بها في كتابه "السياسات"[1].

ويعتبر هذا الكتاب مرجعية أساسية ذو أهمية بالغة في تاريخ الفكر السياسي اليوناني خاصة والبشري عامة.

وقد قسم أرسطو كتابه هذا إلى بابين، الباب الأول أدرج فيه النظام السياسي الأثيني إلى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث تضمنت الفصول الأربعة الأولى الأساسية لتاريخ دستور الأثينيين منذ العهود الأسطورية الملكية إلى أيام الجمهورية الاولى الأرستقراطية، كما أبرز اهمية تقسيم الشعب إلى أربع طبقات تقسيما يحدد اشتراك المواطنين في الحكومات وفقا لدخل كل واحد منهم[2]، وهذا يعني أن القسم الأول من الكتاب تاريخي تحدث فيه أرسطو عما أصاب النظام السياسي آنذاك والتشريعات السائدة وأنظمة الحكم وقوانينها إلى غاية آخر نقطة تناولها أرسطو في هذا الجزء وهي عودة الديمقراطية إلى أوج اكتمالها.

أما الباب الثاني فقد وصف فيه أرسطو دستور الأثينيين كما كان عليه في عهده هو، فذكر إنشاء نظام الاكتتاب للتدرب على الشؤون السياسية والعسكرية...، وذكر أرسطو أيضا كيفية العمل في مختلف مجالس الحكم والأنظمة وشتى المناصب التي كان الناس يحصلون عليها إما بالانتخاب وإما بالقرعة، ... كما ذكر المحاكم الأثينية والإجراءات القضائية المعمول بها آنذاك، كما كان للسلطة القضائية من أهمية في دستور الأثينيين[3].

إذن الجزء الثاني من الكتاب نظامي خصصه أرسطو للنظام السياسي والإداري والقضائي لأثينا، كما اختص هذا الجزء بالدستور القائم بالفعل، بالإضافة للمناصب التي تتم عن طريق الانتخاب، والوظائف العسكرية والمحاكم والإجراءات القضائية.

---

[1]- اسماعيل زروخي: دراسات في الفسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، ط1، 2000، ص 78.
[2]- أرسطو: دستور الأثينيين، ترجمة وتعليق الأب أوغسطين بربارة، الهئية العامة السورية للكتاب، دمشق، ط2، 2013، ص 14.
[3]- المصدر نفسه، ص 15.

هذا ويعتبر الجزء الثاني من الكتاب والأهم على الإطلاق خاصة وأنه مرتبط بالعصر الذي عاش فيه أرسطو والظروف السائدة في وقته، وكذلك نظرا لأهميته البالغة في الفكر السياسي القديم والحديث لأنه يعتبر مرجعية سياسية هامة جدا.

يعرف أرسطو الدستور في مواضع كثيرة من مؤلفاته فيقول: "هو تنظيم مختلف الهيئات القضائية في المدينة وبشكل خاص تلك التي تضمن السلطة السياسية في كل مكان، وفي الواقع، الحكومة تمتلك السلطة العليا في المدينة، ومن هنا الدستور هو الحكومة"[1]، وهذا التعريف يدل على أن الدستور يستند إلى الهيئة القضائية وأن السلطة العليا تتحكم فيها الحكومة وهي بيدها وهنا يشابه أرسطو بين الحكومة والدستور.

كما يعرفه أيضا من منطلق أن الدستور قانون منظم للحياة العامة وذلك من خلال قوله: "إذ ينبغي أن توضع الشرائع بالنظر إلى الأحكام السياسية –وكل الشرائع توضع على هذا النحو– لا أن توضع الاحكام السياسية بالنظر إلى الشرائع، لأن السياسة نظام الدول، يتناول كيفية توزيع السلطات، ويحدد السلطة السياسية العليا، وغاية كل مجتمع، والشرائع المميزة عن القوانين (الأساسية) الدالة على نهج السياسة، هي التي يجب أن يحكم الحاكم بموجبها وأن يردعوا بمقتضاها كل من تجاوزها"[2]، وهذا التعريف هو بشكل أو بآخر محاولة من أرسطو لإزالة الغموض عن الدستور حتى لا يكون هناك اختلاط بينه وبين التشريع والقانون. كما يشير فيه أيضا إلى أن الدستور يتعلق مباشرة بالتنظيم وفصل السلطات السياسية داخل المدينة، وبوضعنا بعض التغييرات البسيطة على هذا التعريف يمكن أن نصل للدستور الحالي، وفي هذه النقطة بالذات تكمن عظمة الفكر السياسي الأرسطي الذي لم يتغير عبر العصور.

وفيما يلي سنقوم بشرح وتحليل موجز لأهم ما ورد في دستور أتينا وهو ما يهمنا هنا، لأنه يعكس النظام السياسي الذي عايشه أرسطو بدءا بحق العضوية ومجلس الشورى وصلاحياته إلى غاية تطرق أرسطو للإجراءات القضائية والمحاكم، بالإضافة كذلك إلى مجموعة من المعايير التي اعتمد عليها أرسطو في تصنيف الدساتير، وحق الثورة عنده.

---

[1]- المصدر السابق، ص 15.
[2]- أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، دط، 1979، ص 310.

1- دستور أثينا وأهم ما جاء فيه:

أ- حق العضوية:

غن وضع الدستور الحالي اتخذ الشكل التالي: يشترك في سياسة البلاد المولودين من أبوين مواطنين. ويسجل في عداد المواطنين من أهل الحي من بلغوا الثامنة عشر من عمره. وعند الاكتتاب يقسم بعض مواطني الحي ثم يصوتون، بشأن هؤلاء الشبان، أولا إن كان يبدو أنهم بلغوا السن القانونية، وإن كان لا يبدو عليهم ذلك ينضمون من جديد إلى فئة الغلمان، ثانيا إن كان الشبان أحرار وولادتهم شرعية، وإن رفضوا أحدا على أنه ليس حرا، يتجه هو إلى المحكمة، وينتخب أهل الحي خمسة رجال منهم ليردوا إدعاءه، فإن بدا للمحكمة انه لا يتقدم بحق إلى الاكتتاب تعرضه الدولة للبيع[1].

إذا يتمثل هذا الحق في التسجيل المدني لكل من ولد من ام وأب أثينيين بلغ سن الثامنة عشر. حتى تقيد أسماؤهم في سجل يتضمن مواطني المدينة ليصبحوا من أعضاءه، وبواسطة التصويت وحلف اليمين يعلن اعضاءه أمرين يتمثل الأول في انهم قد بلغوا السن القانونية أما الثاني فهو انهم من طبقة الأحرار وأنهم أبناء زواج مشروع، أما بخصوص من تم رفضه لاعتقادهم أنه ليس قاطعا، فيمكن لهذا الشخص الاستئناف بالمحكمة لكن إن تبين للمحكمة أنه تقدم للتسجيل أو الاكتتاب بغير حق يكون مصيره البيع.

ب- مجلس الشورى وصلاحياته:

1- اختلفت السلطات الدورية عن القوانين المتعلقة بالاكتتاب، ذلك أن السلطات الدورية يقيمونها جميعا بالقرعة باستثناء مدير مالية الجيش ومدير مالية الألعاب والمسارح والأمين المشرف على الينابيع، لأنهم يختارون برفع الأيدي ويشغلون مناصبهم من عيد أثينا الحافل إلى عيدها الحافل التالي، ويختارون كذلك كل السلطات المشرفة على الشؤون الحربية[2]. أي أن كل عمال الإدارة العادية يختارون عن طريق الاقتراع ما عدا مدير مالية الجيش ومدير مالية الألعاب... يتم اختيارهم بطريقة رفع الأيدي وتقاس مدة بقاءهم في مناصبهم من عيد أثينا الحالي إلى عيدها القادم.

2- أما اعضاء مجلس الشورى الخمس مائة فينتخبون بالقرعة، خمسون من قبيلة، وتترأس كل من القبائل بدورها حسب القرعة، الأربعة الاولى منها ستة وثلاثون يوما كل واحدة، والستة الباقية خمسة وثلاثون يوما

---

[1]- المصدر السابق، ص 181.
[2]- أرسطو: دستور الاثينيين، مصدر سابق، ص 111.

كل واحدة، لأنهم يحسبون السنة على الحساب القمري[1]. وهذا يعني أن مجلس الشورى يختار عن طريق الاقتراع، وهذا المجلس يتألف من خمس مائة عضو حيث كل قبيلة يمثلها خمسون عضوا.

3- كما ينظمون أيضا دورات محافل الأمة، فإحداها الدورة الرئيسية، وفيها يجب أن تثبت السلطات بتصويت علني، إن بدا ان أصحابها يحسنون القيام بوظائفهم، وفيها أيضا يتفاوض محفل الأمة بشأن تصويت وأمن البلاد، وفي ذلك اليوم يقدم من يشاء من المواطنين التهم بالخيانة العظمى، وتقرئ قوائم الممتلكات المقترح تأميمها، وفي الدورة السادسة يجري التصويت في محفل الأمة، بالإضافة إلى جدول الاعمال المذكور توضع مقترحات النفي والشكاوي ضد الوشاة[2]، وحسب أرسطو أنه من برنامج اعمال مجلس الشورى أن يجهزوا برنامج الجلسة في إعلان يتم نشره وتبيان المسائل التي يجب دراستها فيه، كما يقومون بإعداد برنامج لجلسات الشعب، وأول هذه الجلسات يقر فيها العمال أعمالهم، وجلسات أخرى مخصصة للمظلم والشكاوي وما تبقى من الأعمال.

ونجد من بين صلاحيات مجلس الشورى الصلاحيات التالية والتي تم اختيارها دون غيرها نظرا لأهميتها البالغة في دستور الأثينيين قديما، وللدور الذي ساهمت به فيما بعد خاصة وأنها كانت بمثابة الطريق المرشد أو العقل الموجه وهي كالتالي:

– خول لمجلس الشورى صلاحية فرض الغرامات المالية والحبس والقتل، وكذلك أن يحاكم المجلس أكثر السلطات لاسيما التي تشرف على أموال الدولة وتتصرف بها، غير أن حكمه غير نهائي، ويمكن أن يستأنف إلى محفل القضاء[3]. إذا كان لمجلس الشورى قديما أن يقضي بالغرامة والموت والحبس، كما كان يشرف على أكثر العمال لاسيما الذين يديرون الأموال، ومع ذلك فقضاء مجلس الشورى ليس قاذعا ويمكن استئنافه أمام المحكمة.

– ويمتحن المجلس الأعضاء الملزمين أن يتولوا الشورى في السنة التالية، كما يمتحن الحكام التسعة، وفي السابق كان له حق الرفض. وأما الآن، فلهم أن يستأنفوا حكم المجلس أمام القضاء[4]. وهذا يعني أن مجلس الشورى يقوم بامتحان الأعضاء الذين يتألف منهم المجلس في السنة المقبلة، كان في القديم يملك حق إلغاء الانتخاب، ولكن من ألغي انتخابه يمكنه اليوم أن يستأنف أمام المحكمة.

1- المصدر نفسه، ص 114.
2- المصدر نفسه، ص 115.
3- المصدر السابق، ص 116.
4- المصدر نفسه، ص 119.

– ويعنى المجلس أيضا بالسفن المبنية الثلاثية وجهازها ومستودعاتها، ويستحضر سفننا جديدة ثلاثية أو رباعية، بقدر ما يصوت عليه محفل الأمة، كما يستحضر اجهزتها ومستودعاتها، وليكشف المجلس أيضا عن المباني العمومية كلها. وإن بدا له أحدا أخل بها يحضره أمام محفل الامة، ثم يحكم عليه ويدفعه إلى القضاء[1]. كانت هذه آخر المهام التي اخترناها من بين المهام التي يقوم بها مجلس الشورى والتي عنيت بتفقد حال السفن وأحواضها وأدواتها وإصلاحها في حال تعطلها، كما يعمل أيضا على مراقبة بناء السفن الجديدة، ضف إلى ذلك تفقده لحال العمارات العامة وحالات البناء، وكذلك من مهامه معاقبة المقصرين في اعمالهم، وبعد النظر في أمرهم يتم تقديمهم للمحكمة.

إذا كانت هذه أهم الصلاحيات الممنوحة لمجلس الشورى حسب ما قدمه أرسطو في دستور الأثينيين.

ج- المحاكم:

يقول أرسطو فيما يخص محافل القضاء: "أما محافل القضاء، فيقترع الحكام التسعة على اختيارها، كل في قبيلته، وكاتم أسرار المشرعين يقترع على اختيار القضاة في القبيلة العاشرة"[2]. وهذا يعني أن القضاة يعينون عن طريق الاقتراع تماما مثل مجلس الشورى.

كما وضعت مجموعة من الشروط التي يجب توفرها في القاضي والطرق المستعملة للتعرف على شخصية القضاة والتي من بينها تجاوز سن الثلاثين لكل عضو يرغب في الترشح كما يلزم فيه ان لا يكون مدينا لخزانة الدولة، يقول أرسطو: "ويسمح للمواطنين المتجاوزين الثلاثين من عمرهم أن يشغلوا منصب القضاء، ما لم يكونوا من مديني الدولة، أو ممن جردوا من حقوقهم المدنية"[3].

2- السلطات السياسية:

يميز أرسطو بين ثلاث سلطات سياسية في المدينة مؤكدا على أنه لا يصلح نظام الدولة أو المدينة إلا بصلاحهما معا، يقول: "إن الأحكام السياسية كلها تنطوي على ثلاثة عناصر، لابد للمشرع الحصيف من أن ينظر في كل ما يلائم كل منها، وإذا ما طابت حال تلك العناصر طابت حال السياسة حتما، والسياسات بتباين تلك العناصر، فأحد هذه العناصر هو مجلس الشورى الذي ينظر في الشؤون العامة،

1- المصدر نفسه، ص 120.
2- المصدر السابق، ص 121.
3- المصدر نفسه، ص 159.

وثانيها هو الهيئة الحاكمة: أي الاشخاص الذين تناط بهم السلطة والصلاحيات التي يخولونها، وطريقة انتخابهم وثالثها هو مجلس القضاء"[1].

إذا حدد أرسطو لكل سلطة جهاز خاص بها أوضح فيه صلاحياتها والمهام الموكلة لها، فالسلطة الاستشارية (مجلس الشورى) تقتصر مهامه على النظر في أمور الحرب والسلم، والإعدام والنفي، ومراقبة الأحكام والتشريع، وغيرها من الشؤون العامة.

في حين يرى ان السلطة التنفيذية يجب أن تتناسب مع حجم الدولة: يقول: "أن تقام في الدول الكبرى سلطة واحدة لمهمة واحدة، لأنه يمكن (حينئذ) عن بعض المناصب، ولا يتوالون بعضها الآخر إلا مرة واحدة، وخير للدول أن تلتقي على شؤون كبيرة"[2]، وهذا يعني أنه من الأفضل أن تتولى كل سلطة مجموعة معينة من المهام التي قد حددتها الدولة لها مع مراعاة أن تكون تلك السلطة متفرغة لإنجاز مهامها للقيام بها على أكمل وجه.

وحسب أرسطو فإن ممثلي هذه السلطة يتم تصنيفهم حسب نظام الحكم فيمثلها مجموعة من الأفراد المثقفين في الحكومة الأرستقراطية، ومجموعة من الأغنياء في الحكومة الأولجاركية، والأحرار في الدول الديمقراطية، أما من حيث العدد فهم أقل في الأولى والثانية، وأكثر في الثالثة أي في الديمقراطية[3].

أما عن العناصر التي تتشكل منها السلطة التنفيذية: هي الناخبون والمنتخبون وطريقة تعيينهم والكيفية التي يتم من خلالها الوصول إلى السلطة، فعلى حد تعبير أرسطو هي أن تأخذ إما من جميع المواطنين، وإما أن تأخذ من فئات معينة بالنظر إلى الدخل أو الفضل أو الأصل[4].

وآخر هذه السلطات هي السلطة القضائية أو مجلس القضاء، والتي تطرق إليها أرسطو من خلال ثلاث نواحي، الهيئة التي تتألف منها والقضايا التي تعالجها، وطريقة تأليفها أي مما تتألف هذه السلطة، وكيف تتألف وهو ما تمت إليه الإشارة سابقا.

تتقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، الأولى تسهر على محاسبة الحكام والسلطات والثانية ترصد الأضرار اللاحقة بالمصالح العامة، والثالثة هي التي تنظر في أمور السياسة، والرابعة تقوم بفصل النزاع حول الغرامات، والخامسة مختصة في العقود، والسادسة لقضايا القتل، وأخرى للأجانب...[5].

1- المصدر نفسه، ص 159.
2- أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، مصدر سابق، ص 223.
3- المصدر نفسه، ص 229.
4- علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 1993، ص 73.
5- أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، مصدر سابق، ص 232.

أما بالنسبة للأفراد الذين تتألف منهم المحاكم يقول أرسطو: "إما أن ينظر جميع المواطنين في كل القضايا المفصلة آنفا، (وأن يقاموا قضاة) بالانتخاب او بالاقتراع، وإما ان ينظروا فيها كلها جميعهم في قسم منها، وأن يقام بعضهم قضاة بالانتخاب وبعضهم بالاقتراع والملاحظ هنا أن هذه الطريقة التي وضعها أرسطو في وصفه لما تتألف منه هيئة المحاكم توحي بنوع من التداخل والاختلاط بين الأفراد من جهة ونوع من الانقلاب داخل الأحكام السياسية وعلاقتها بالأفراد من جهة أخرى.

3- حق الثورة:

وضع أرسطو عدة أسباب لقيام الثورة كأن تكون نتاج مجموعة من الأوهام الباطلة والمتمثلة في أن الانقلابات التي تحدث سواء لاستبدال الحكم الراهن بآخر، أو تبديل السياسة المرعية ليكونوا هم قوامها وهو ما جاء به في قول أرسطو: "فتلك الأوهام هي إذ إن صح قولنا أصول الثورات ومنبعها... فتارة يثورون على السياسة ليستبدلوا الحكم الراهن بآخر... وطورا في ثورتهم ويقصدون تبديل السياسة المرعية: بل يبغون إثباتها بيد أنهم يريدون أن يكونوا هم قوامها وأن يعتمد حكم الأقلية او الحكم الملكي عليهم"[1].

ومن أسباب قيامها أيضا نجد كذلك الاختلاف في تفسير معنى العدالة، فالديمقراطيون يرون أنه مادام الناس جميعا متساوون في الحرية فينبغي أن يكونوا متساوون في كل شيء، أما الأوليجارشية فتعتقد أنه مادام الناس مختلفين في الثروة وملكية الأرض، فلابد أن يتميز بعضهم عن بعض في تولي مهام الحكم[2]، وهذا يعني أن الرغبة في المساواة من أهم الدوافع التي تبعث على قيام الثورة ذلك أنه متى شعر المواطنون انفسهم ضحايا لنظام ما، انقلبوا على ذلك النظام منشدين السلطة أو الحكومة بتحقيق المساواة والعدالة.

ومن الأسباب الجزئية أيضا لقيام الثورة نجد الطمع في ضروب الثراء ومراتب الشرف، وقد يكون الخوف سببا في الاضطراب والثورة، كأن يثور المجرمون مثلا خوفا من العقاب، وهذه النقطة أسماها أرسطو بالحالة النفسية، حيث تكون باعثا على انقلاب المواطنين يقول أرسطو: "أما علة الحالة النفسية التي تدفع القوم إلى تبديل سياستهم، فيجب الاعتقاد -بوجه عام- انها على الاخص تلك العلة التي تكلمنا عنها. فالبعض يثورون معا في المساواة، ينسحب أنهم ينالوا أقل من أهل الواجهة والثراء، على كونهم معادلين لهم. والبعض يثورون رغبة في عدم المساواة والتوافق إن ضنوا أن لا ينالون أكثر من غيرهم، بل

[1]- المصدر نفسه، ص 237.
[2]- المصدر نفسه، ص ص 238، 239.

قسطا مساويا أو أصغر، على كونهم يبذون الآخرين"[1]. ويقول أيضا: "أم المطامع التي يثورون لأجلها، فهي المربح والشرف ونقيضهما. انهم يثورون في الدول هربا من الذلة والخسارة اللتين قد تلحقان بهم أو بخلانهم"[2]. إذا الأسباب الجزئية تتلخص في عاملين، أولهما هو رغبة المواطنين في الوصول إلى أعلى درجة الثراء وطمعهم في نيل المجد واحتلال أسمى مراتب الشرف، أما العامل الثاني فهو الخوف من العقاب، واحتقار الأغنياء في النظام الديمقراطي لبعض الطبقات الشعبية وفوضى العامة.

ومنع قيام الثورة يتطلب إدراك جملة من العناصر يجب مراعاتها في أي نظام من الانظمة السياسية وهي كالآتي:

- العمل على الحفاظ على القانون ونصوص التشريع وتقويته باستمرار.
- التزام الحكام امام المواطنين لتأدية وظيفتهم.
- حسن توزيع الثروات وتخصيص احتياطي للدولة.
- توزيع وظائف الدولة على المواطنين حسب معيار الكفاءة.
- رعاية الدولة للطبقة الفقيرة، وحث الأغنياء على ذلك، وعقابهم في حالة وقوع الظلم على هذه الشريحة.
- تجسيد الدستور في التربية وفي منظومة تربوية لأن القوانين تصبح لغوا فارغا إذ لم تطابق المبادئ الأخلاقية[3].

وهذه جملة من الحلول المنطقية التي ينبغي مجاراتها والسير عليها تفاديا لقيام الثورة وخاصة وأنها صالحة لجميع الأنظمة، كما أنها تمكن الجميع من المشاركة في السياسة يقول أرسطو: "إنه من يروم توفيقا عادلا بين تشريع وآخر، عليه أن يستمد من هذا وذاك، ويعين راتب للفقراء وغرامة للأغنياء وهكذا يشترك الجميع في السياسة، وأما على دون ذلك النحو فلا يشرف على السياسة إلا فريق دون فريق"[4].

4- معايير تصنيف الدساتير:

يحدد أرسطو بعض المعايير التي تصنف من خلالها الدساتير التي وضعها والتي يتم الاعتماد عليها بشكل منطقي، ومن بين هذه المعايير نجد:

1- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 244.
2- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1997، ص 331.
3- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، المصدر السابق، ص 248.
4- المصدر نفسه، ص 249.

أ- الأشكال المختلفة للديمقراطية:

ينقسم المجتمع حسب أرسطو إلى خمس طبقات اجتماعية هي: المزارعون، الحرفيون، التجار، العمال، والجنود، وعندما تمارس السلطة من قبل هذه الفئات الاجتماعية نكون أمام شكل خاص من الديمقراطية، و يعرف أرسطو هذا النوع على النحو التالي: "شكل آخر للديمقراطية ومشاركة الجميع في الهيئات القضائية، بشرط واحد وهو أن يكونوا مواطنين، ولكن من غير حكم القانون"[1]، وهذا يعني أن السلطة هنا تكون للقانون ولكن بمشاركة جميع الطبقات في الهيئة القضائية، ويعتبر هذا الدستور من الدساتير الاجتماعية لأن وضعه يتم بمشاركة الجميع.

وهذا ويميز أرسطو بين ثلاثة أشكال أساسية للديمقراطية، وهذا التصنيف يعتمد الفئات الاجتماعية المسيطرة.

1 ديمقراطية ريفية وفيها المزارعون والمالكون لميزانية متوسطة يسيطرون على السلطة العليا للدولة.

2 ديمقراطية فيها جميع المواطنين لديهم الحق في المشاركة باتخاذ القرار والحظ الأوفر هنا للأغنياء باعتبارهم أكثر من يملك وقت فراغ من منطلق أن هذا الحق حكر على من يندفع لهذه المشاركة.

3 ديمقراطية الجماهير الشعبية يشارك فيها جميع المواطنين في الحكم حيث يكون الحكم في أيدي الجماهير الفقيرة وليس للقانون[2].

إذ يعتمد التصنيف الذي بين أيدينا على أن أكثر فئة اجتماعية مسيطرة هي التي تكون السلطة بيدها. والسيادة هنا ليس شرط أن تكون لفرد واحد، بل يمكن أن تكون كذلك لجماعة صغيرة أو مجموعة من المواطنين.

ب- المنفعة العامة:

يحدد أرسطو معيارا آخرا لاختيار الدستور وهو معيار المنفعة العامة فيقول: "أنه من الواضح ان جميع الدساتير التي لديها رؤية للمنفعة العامة هي صحيحة من منظار العدالة المطلقة، أما الدساتير التي لا تهدف للمصلحة العامة فهي فاسدة، وهي منحرفة عن الدساتير الصحيحة"[3]. إذا البحث عن المصلحة العامة شرط أساسي لاختيار أي دستور حيث يجب التمييز بين الدساتير الصالحة والتي تكون مستوفية

[1]- عبد القادر قبيني: مفهوم الديمقراطية عند أرسطو من خلال دستور أثينا، مجلة الحكمة، العدد 2، 1993، المعارف الجديدة، الرباط، ص 95.
[2]- أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، مصدر سابق، ص 221.
[3]- الجبر محمد: الفكر السياسي والاخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجا)، مطبعة جوهرة الشام، دمشق، ط1، 1994، ص 82.

الشروط تسعى لتحقيق صالح العام، وبين الدساتير الفاسدة أو الناقصة التي تستغل السلطة من أجل مصالحها الشخصية أو مصالح مجموعة معينة، فتكون ممارستها للسلطة أسوء ممارسة على الإطلاق.

ج- القانون:

يعتبر القانون من أهم هذه المعايير وأدقها، حيث يعتبره أرسطو السلطة المحايدة مع التسليم بمبدأ اختلاف القوانين وتأثرها بميول مشرعيها، وهو في هذا واقعي النزعة، لكنه مع ذلك يربط القوانين بالدساتير، فالقوانين الصالحة تكون في الدساتير الصالحة، والقوانين الفاسدة تكون في الدساتير الفاسدة، بمعنى أن أساس النظام الصالح هو النظام الذي يطبق حكم القانون[1]. وهذا يعني أن أرسطو يسلم بسيادة القانون ويعتبره سلطة محايدة وأنه أساس ومعيار أي نظام صالح نابع من تطبيقه لأحكام القانون.

كما يرى أرسطو أن السلطة الكاملة هي للقانون وليست للحاكم، وسيادة القانون من وجهة نظره ليست ضرورية فحسب، بل هي شرط لصلاحية النظام السياسي في المجتمع[2]، إذا نجاح النظام السياسي لأي مجتمع من المجتمعات مقترن بسيادة القانون الذي تكون له السلطة الكاملة، على غرار ما عهدناه ان تكون السلطة بيد الحاكم فنظرة أرسطو جاءت مغايرة لما كان سائدا. إذ يقول أرسطو في هذا الشأن: "القانون وحده هو الحاكم والسيد وهذا القانون الذي يعبر منطوقه عن حكمه وبصيرة ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق ويكون بمثابة الدليل الهادي إلى الخير غير الإنسان الحكيم"[3]، فالحاكم مهما بلغ من الحكمة ليس إله منزها عن الخطأ فلا يمكنه الاستغناء عن القوانين، وإنما عليه الالتزام بالقانون والسير حسبه، فالقوة الآمرة هنا تكون فقط للقانون لا غير.

وبهذا يكون أرسطو قد أدخل على مشكلة السيادة عاملا آخرا لا يعتمد على شخص الحاكم بل على القانون، أي أنه طالب بالتمسك إلى أبعد الحدود بالقوانين وضرورة إطاعتها فأدخلها كعامل أساسي في تنظيم الدولة معطيا السلطة العليا التي تعلو على سلطة الحاكم سواء كانوا أفراد أو هيئات، فالقوانين الوضعية يجب أن تكون صاحبة السيادة العليا النهائية. أما الحكم الشخصي سواء باشره فرد أو هيئة من الأفراد فلا يجب أن تكون له سيادة إلا في الأمور التي لم يستطع القانون أن يصدر بيانا صحيحا عنها،

1- باركر أرنست: النظرية السياسية عند اليونان، ج2، تر: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، دط، 1992، ص 78.

2- سباين جورج: تطور الفكر السياسي، ج1، تر: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان، دار المعارف، مصر، دط، 1971، ص 131.

3- اسماعيل فضل الله محمد: الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعين للطباعة، بستان المعرفة، الاسكندرية، ط1، دت، ص 26.

وذلك لصعوبة وضع قواعد عامة لكل الظروف والمناسبات[1]، الملاحظ من هنا أن أرسطو يمنح القانون السلطة العليا والنهائية دون غيره ذلك أن القوانين الوضعية ثابتة وصالحة لجميع الأزمنة والظروف، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا حتى المناسبات. كما أن الأحكام الصادرة عن القانون ثابتة ولا متغيرة ويتعذر لو كانت السلطة العليا بيد الحاكم لا القانون، ذلك أن الحاكم بشر يمكن ان تؤثر فيه جملة من الظروف والدوافع الداخلية الخارجية مهما بلغ من العقل والحكمة.

وبهذا يكون أرسطو قد ركز على القانون بحجة انه الضمان الوحيد للحيلولة دون أطماع الأشخاص، وأنه خير سبيل لضمان الحريات والمحافظة عليها، فالحكومة الدستورية تتماشى مع كرامة الرعية ومع عزتهم[2]. لذلك فرق أرسطو بين القوانين الدستورية التي تصنع القواعد الأساسية للمدينة والقواعد العادية التي تتبع الأولى وتخضع لها[3]. وهذا يعني أن القوانين الدستورية هي التي ترسم المسار الذي تسير عليه الدولة، وهي التي تحدد مدى خضوع الدولة لأحكام القانون. ذلك أن القانون أحسن الوسائل وأكثرها موضوعية في حماية الحريات الفردية وضمان الحقوق الاجتماعية والمدنية.

وقد جاء في كتاب "الخطابة" لأرسطو، وهو كتاب قصد به تعليم فن المرافعة أمام القضاء، نصيحة منه إلى المتداعي بأن يستند إلى القانون الطبيعي عندما لا يسعفه القانون الوضعي، ولكنه من جهة أخرى يشير على المتداعي في الحالة التي يكون فيها القانون الوضعي يؤيد دعواه بأن يجهز سلطان القانون الوضعي وأن يتمسك بأن ليسس للقاضي أن يترك هذا القانون ليقضي بما يراه هو عادلا لأن إغفال تطبيق القانون الموجود في حد ذاته شر لا يقل خطرا عن ترك ثغرة في القانون[4]. فعلى القاضي إذا حسب أرسطو أن يترك أفكاره جانبا ويعتمد على القانون بصفة كلية في إصداره للأحكام، فهو لا يملك الحق أن يغير لما جاء في القانون وأن يهمش القوانين المصوغة لأن هذا في حد ذاته يعد شرا أخلاقيا لا يقل خطورة عن أبسط الاخطاء والثغرات في القانون. وهذه باختصار نظرية أرسطو وأفكاره في مجال القانون.

4- حكومة الطبقة الوسطى:

إن أرسطو في تحديده لمعيار الحكومة الجيدة والدستور الأمثل يبني مفهوما واقعيا وليس مثاليا كما فعل أستاذه أفلاطون، فهو لا يبحث عن تعريف الدستور الأفضل كأولوية أو وضعه وفق مبادئ فلسفية

1- أرسطو: دعوة الفلسفة، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت، دط، 1987، ص 7.

2- الكفوي، أبي بقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان دروسيه، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص 228.

3- دنيس لويد: فكرة القانون، تعريب: سليم الصويص، مرجعة يلسم بسيسو، عالم المعرفة، العدد 47، 1981، ص 10.

4- مجاهد عبد المنعم مجاهد: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ص 72.

معتبرة، بل ما يهمه اولا وأخيرا هو الوصول إلى وضع شكل أو منهج للحياة حيث يستطيع معظم الناس العيش بشكل مشترك[1]. وهذا يعني أن أرسطو يحاول صياغة دستور واقعي تكون فيه الحياة أفضل من خلال العيش المشترك واتفاق الجميع، وهذه الحياة تتشكل من خلال الوسط (الوسط بين الوسطين) والوسط هنا حسب أرسطو يوضع في التنفيذ من خلال الطبقة الوسطى التي لا تكون أكثر غنى ولا أشد فقرا.

فالدستور الأفضل عند أرسطو بهذه الطريقة هو الذي يضم أفضل نسبة من المواطنين بمعدل متوسط للثروة "من حيث أن الدولة تتألف من عنصرين هما الأغنياء والفقراء، تكف الأرجحية لمل يرتئيه الطرفان أو لما يرتئيه أكثريتهما، وإن ارتأى الطرفان رأيا متناقضا فلتكن الأرجحية لرأي الأكثرية ولرأي من يولوا دخلهم على دخل الآخرين"[2]. وهنا نلاحظ أن أرسطو يركز على الجوانب الاجتماعية للشعب ويستخلص منها مواطن القوة والضعف بغية الوصول إلى دستور فاضل انطلق في وضعه من مراعاة التركيبة العامة للشعب بما فيها من خصائص نفسية وتاريخية واجتماعية.

وهكذا أسس أرسطو لمدينة واقعية بمنهج تاريخي وصفي معتمدا على أفضل الدساتير التي تكفل الحرية والعدالة للجميع بطريقة محكمة البناء تحافظ على الانسجام التكامل الاجتماعي داخل الدولة.

المطلب الثاني: أنظمة الحكم وأشكال الحكومات

اعتمد أرسطو في تصنيفه لأنواع الحكومات على معيارين أساسيين، المعيار الأول هو معيار عددي كمي يقوم على أساس عدد القائمين بممارسة السلطة السياسية، أما المعيار الثاني هو نوعي أو كيفي يدور حول لصالح من تمارس السلطة السياسية في الدولة. ووفقا لهذين المعيارين قام أرسطو بتقسيم الحكومات إلى ستة أنواع: ثلاثة منها نقية، شرعية وطبيعية، وثلاثة أخرى غير شرعية وغير نقية، ومعيار التفرقة بين المجموعة الأولى والثانية هو أن الأولى تحكم للصالح العام، أما الثانية فتحكم للصالح الفردي، أما معيار التفرقة داخل كل مجموعة فهو متوقف على عدد القائمين بالحكم[3]، وهذا يعني أن أرسطو قسم أنظمة الحكم من خلال معيارين الأول من حيث العدد سواء كان فردا واحدا أو أقلية محدودة أو للأغلبية، في حين يكون الثاني من حيث كيفية الحكم، فإن كان الحكم صادر من صميم القوانين وموجه للصالح العام فهو حكم صالح، أما إن كان الحكم مخالفا لإرادة القانون ويستهدف المصالح الشخصية فهو حكم فاسد.

---

[1]- **عبد الرحمن مرحبا: المسألة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988، ص 84.**

[2]- **سباين جورج: مرجع سابق، ص 37.**

[3]- **أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، مصدر سابق، ص 325.**

فأشكال الحكومات تختلف باختلاف الغايات التي ترمي إليها، وعدد الحكام الذين ينظمون شؤونها، حيث يقدم لنا أرسطو معيارين للتمييز بين النظم السياسية وهما:

-الهدف أو الغاية من قيام الدولة.

-أنواع السلطات والروابط التي تنظمها[1].

فلكي نتمكن من فرز الأنظمة السياسية الصالحة من الطالحة علينا أولا معرفة الغاية والهدف منها، ثم معرفة طرق سيرها والعلاقات التي تنظمها فيما بينها.

للدول إلا بمقدار الفضيلة التي يجب التحلي بها والعمل وفقا لها، سواء إن كان الحكم لفرد أو لجماعة فاضلة، فالغاية من هذا النظام هي تحقيق المنفعة العامة للجميع.

ب- الأرستقراطية:

النظام الأرستقراطي هو حكم الأقلية الفاضلة العادلة.

والمقصود بهذا النظام هو نظام الحكم الذي يتمتع أفراده بأقصى درجات الفضيلة يقول أرسطو: "... في هذا الحكم وحده، يكون نفس الشخص بصورة مطلقة، رجلا صالحا ومواطنا صالحا"[2]. وهذا النظام الذي تحكمه الأقلية لا يكون أفراده صالحين وفقا لمعيار الثروة أو الأصل فقط، بل بمعيار الفضيلة والعدل كذلك ذلك أنه نظام موجه لخدمة الصالح العام.

ج- الديمقراطية:

النظام الديمقراطي هو حكومة العامة أو الكثرة التي تعمل لخير المواطنين وتمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى الدستور، يقول أرسطو: "... المساواة تضمن بأن لا يحكم المعسرون أكثر من الموسرين، وأن لا يتولى أحد الفريقين السلطة العليا، بل أن يتماثلا كلاهما فيها"[3]، وهذا يعتبر أول أنواع الديمقراطية ويستمد صفته الأساسية من المساواة بين الفقراء والأغنياء ولا تنسب السيادة لأي طبقة من طبقات الشعب لأنها جميعها متساوية، ونوع آخر يسمح للجميع المشاركة في السلطة على أن يكون الحكم للقانون وفيه يقول أرسطو: "ونوع آخر من الحكم الشعبي هو أن يشترك الجميع في السلطة، والشرط الذي يفرض عليهم

---

[1]- محمد حسن مهدي بخيت، مرجع سابق، ص 266.

[2]- اسماعيل علي سعد: دراسات في المجتمع والسياسة، النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1998، ص 87.

[3]- أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، مصدر سابق، ص 202.

هو أن يكونوا مواطنين. على أن تكون السلطة العليا للشرع"[1]. إذا يعتمد هذا النوع على المولد بصفة أساسية.

ونوع آخر تكون فيه السلطة أيضا بيد القانون ويشترك فيه جميع المواطنين ويسمح لهم بشغل المناصب بالاستناد إلى حصولهم على صفة المواطنة يقول أرسطو: "هو أن يشترك في السلطة كل المواطنين الذين لا حرج عليهم من جهة تصرفهم على أن تكون السلطة العليا للشرع"[2]. ويختتم هذه الانواع بقوله: "ونوع آخر من الحكم الشعبي بين ما سنه الدستور السابق على أن تكون السلطة العليا للجمهور لا للشرع"[3]. أي هو الذي يحتوي على كافة القواعد المنصوص عليها في الأنواع السابقة مع اختلاف بسيط هذه المرة وهو أن السلطة تكون للجماهير لا للقانون.

2- الانظمة الفاسدة:

أ- الحكومة الطاغية:

أو حكومة الطغيان هي حكومة الفرد المستبد، أو هي حكومة الفرد الذي استبد بالحكم بعد انقلابه على الحكم الفردي الملكي، وجاء نتيجة حتمية لفساده، وانتشار الفوضى والفقر وعدم الثقة بين المواطنين[4]، كما أن هذا النظام لا يتقيد بالقانون ويستغل السلطة لمصالحه الشخصية وتحقيق غاياته الفدية ولا يضع أي اعتبار للصالح العام.

وهذا النظام يعمل على القضاء على كل متفوق والتخلص من رجال أولي الألباب، وفي نفس الوقت يعمل على حظر التعليم والحد من العلاقات بين المواطنين لأنها تجلب الثقة المتبادلة وتوفر العلم بكل ما يقال وكل ما يفعل وإفقار الرعايا حتى لا يكون عندهم وقت للتفكير وتقدير الحرب ليشغل الأذهان وخلق الشعور بالحاجة إليه[5].

إذن فهذا النظام يحمل في طياته من السلبيات ما يمكنه أن يستبد بالدولة ويحطم نظامها وأجهزتها السياسية خاصة وأنه يعمل على:

1 تدمير روح المواطنين وزرع الشك بينهم حتى تنعدم الثقة، كما يعمل على تعويد الناس الخشية والذل.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 194.
[2]- المصدر نفسه، ص 194.
[3]- المصدر السابق، ص 194.
[4]- المصدر نفسه، ص 194.
[5]- عمار بخوش: مرجع سابق، ص 79.

2 القضاء على أصحاب العقول الناضجة.

3 تضييق نطاق العلاقات بين الأفراد ومنع التعليم حتى لا يكون هناك مجال لتنوير النفوس أو نشر الثقة والوعي.

والغاية من كل هذا هي تدمير روح المواطنين وتفريقهم حتى لا يتمكنوا من القضاء على الطاغية.

ب- الحكومة الأوليجاركية:

هي حكومة الأغنياء أو حكومة الأقلية الموسرة التي تنقلب على حكومة الأعيان وهذا النوع لا يهتم بالأخلاق والفضائل ويسعى وراء مطالبه الخسيسة[1].

وفي هذا النظام يقول أرسطو: "أما أنواع حكم الأقلية فأحدها هو أن تمنح مناصب الدولة اعتمادا على ضرائب الدخل... بينما يتاح لمن حصل ثروة طائلة أن يساهم في إدارة شؤون الدولة، وينشأ ضرب آخر... عندما يختار أصحاب تلك المناصب زملاءهم للمناصب الشاغرة... وينشأ ضرب آخر عندما يخلف الابن أباه في منصب الرئاسة. والنوع الرابع عندما يكون الحكم على ما قيل الآن، وتناط السلطة العليا بالرؤساء لا بالقانون"[2]. وهذا يعني أن أرسطو قد ميز بين أربعة أنواع لهذا الحكم: النوع الأول اقتصرت فيه المناصب السياسية على الأقلية المتمتعة بأعلى درجات الملكية، والنوع الثاني هو الذي تشغل فيه المناصب على حساب الملكية ويقوم أصحابها بملأ المناصب الفارغة ليضعوا فيها حاشيتهم وزملاءهم، أما النوع الثالث فيحدث عندما يورث الأب منصبه لابنه، والنوع الرابع يتضمن على نفس فكرة التوريث إلا أن الحكم هنا بأيدي أصحاب المناصب، لا القانون وهذه الانواع الأربعة تؤكد مدى فساد هذا النظام.

ومن هذه الحكومات ينتقل أرسطو إلى اعتبار نظام الحكم الدستوري وهو نظام مزيج بين النظام الشعبي ونظام الأقلية، ويوازن بين الثروة والمساواة أو بعبارة أدق بجميع العناصر الأفضل لتشكيل سياسة فضلى تصلح لأغلب الدول، قابلة للتحقيق وقادرة على تحقيق سعادة الدولة بالفضيلة والاعتدال[3].

فالحكومة الدستورية هي الحكومة التي تجمع بين خصائص الأوليجاركية والديمقراطية يقول أرسطو: "الحكم المدعو "سياسة" هو بسيط الكلام مزيج من حكم الأقلية ومن الحكم الشعبي"[4]. مع أن الناس اعتادوا أن يطلقوا صفة الحكومة الدستورية على تلك الحكومات المائلة أكثر إلى الديمقراطية.

---

[1]- ابراهيم أحمد شلبي: تطور الفكر السياسي (دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة)، الدار الجامعية، بيروت، دط، 1985، ص 128.

[2]- محمد حسن مهدي بخيت، مرجع سابق، ص 286.

[3]- أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، مصدر سابق، ص 197.

[4]- عمر عبد الحي: مرجع سابق، ص 241.

ويضع أرسطو ثلاثة مبادئ لتحديد هذا المزج وتوضيح الأسس التي يقوم عليها يقول: "وحدود التركيب والمزج هنا ثلاثة"[1]، وهي كالتالي:

المبدأ الأول: ويقصد به تبني الملامح المشتركة في تشريعات الحكومتين على السواء يقول أرسطو: "فإما أن يعمد إلى ما تشترعه السياستان، كأن يتخذ مثلا ما سن فيهما بشأن القضاء"[2]، أي أن تأخذ نقاط الاشتراك في الحكومتين ليكون هناك وجه للتأليف بينهما.

المبدأ الثاني: يقول أرسطو: "والحد الثاني هو أن يتخذ حل وسط بين نظم الحكمين"[3]، والمقصود بهذا المبدأ اتباع الوسطية بين لوائح وقوانين النظامين معا، فإن لم يوجد رباط مشترك كان هناك حل وسط يجتمع عنده كل من النظامين.

والمبدأ الثالث: هو الذي يعتمد على أخذ بعض الملامح من القانون الديمقراطي وبعض الملامح من القانون الأوليجاركي كأن يأخذ من الأول عدم استناد شغل المناصب على مقدار الملكية ويأخذ من الثاني شغل المناصب عن طريق الانتخاب، وفي هذا المبدأ يقول أرسطو: "هو أن تتخذ مواد الدستور الذي يراد وضعه من مراسيم الحكمين"[4].

وبهذا يكون نظام الحكم الدستوري هو أفضل انظمة الحكم وهو الضمان الوحيد للحكم الصالح في الدولة، ويكون الحكم في هذا النظام في يد الطبقة الوسطى شرط أن تكون هذه الطبقة أوسع من طبقة الأغنياء، وطبقة الفقراء ومن الأسباب التي جعلت أرسطو يفضل هذا النظام ما يلي:

1- إتصاف الطبقة الوسطى بالاعتدال في تولي شؤون الدولة ومراعاة المصلحة العامة وبالتالي مبدأ الوسط في كل شيء.

2- عدم قدرة طبقتي الاغنياء والفقراء على تولي السلطة وتسيير شؤون الحكم لانشغال الأولى بجمع الثروة، والثانية بالسعي وراء الكسب.

3- اعتمادها على القانون كمرجعية تنظيرية وليس للحاكم لأنه غير منزه عن الخطأ مهما كانت رجاجة عقله عكس الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون.

1- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 203.
2- المصدر نفسه، ص 206.
3- المصدر نفسه، ص 206.
4- المصدر نفسه، ص 207.

4 تمتع الطبقة الوسطى بالثروة وعامل الزمن الذي يساعدها على القيام بالعديد من النشاطات كالرياضة التي تؤهلها للدفاع عن المدينة، واكتساب المهارات اللازمة لإدارة شؤون الدولة ونزوعها إلى الحياة الفاضلة[1].

إذن لم يجعل أرسطو هذا النظام أفضل الانظمة عبثا، بل لأنه نظام مؤسس على دستور محكم ينظم العلاقات ويضبطها في شكلها الصحيح، كما يحدد الصلاحيات المناسبة لكل طبقة تبعا للقانون لا الأقلية أو الأكثرية، كما أن هذا النظام يخلق الطمأنينة لدى المواطن لأنه صادر من القوانين المصوغة لا من إرادة الحاكم الذي غالبا ما يستعملها لدعم نفوذه.

والحكومة الصالحة حسب أرسطو هي التي تعمل لخير أفرادها وغايتها تحقيق سعادة الجميع، ذلك أنها تعمل أساس على تحقيق سيادة القانون، وأما الحكومة الفاسدة هي التي تتوخى مصلحة أفرادها وتفضل مصالحها الخاصة على حساب مصلحة الجماعة، والمبدأ الذي اتخذه أرسطو للتمييز بين الحكومات الصالحة والفاسدة يتمثل في قوله: "بديهي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة لأنها تتوزع في إقامة العدل، وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين هي فاسدة القواعد ليست إلا فسادا للدساتير الصالحة، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد، في حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار "[2].

1- الحكومات الصالحة:

أ- الملكية:

نظام الحكم الملكي هو نظام حكم الفرد الفاضل اللعادل حيث يقول أرسطو: "إن الرجل الفاضل جدا يتدبر الأمور الفردية بطريقة أدق وأضبط"[3]، ويعتبر أرسطو أن هذا النظام صالح في حالة واحدة فقط هي التي فيها الحاكم فردا فاضلا وعادلا. فمن غير الملائم بالنسبة لأفراد الشعب إن كانوا متساوين في الحقوق خاصة أن سيدهم فرد واحد جميعا. حيث يقول أرسطو في هذه النقطة: "أنه ليس من العدل ان يتسلط الفرد وحده، إذا ما تكافأ الجميع بلا استثناء وتماثلوا"[4]. فهنا لا مانع حسب أرسطو أن تحكم أسرة كاملة أو يحكم فرد واحد شرط أن التميز بينهما هنا هو الفضيلة: ".... وأنه إذا كان الفرد صالحا جديرا بالحكم

---

[1]- المصدر السابق، ص 207.
[2]- محمد نصر مهنا: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظيم السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، دط، 1995، ص 62.
[3]- أرسطو: السياسة، تر: لطفي أحمد السيد، مصدر سابق، ص 197.
[4]- أرسطو: السياسة، تر: أوغسطين بربارة، مصدر سابق، ص 165.

لسمو فضله، فالرجلان الصالحان هما أجدر به منه، لتفوق فضلهما على فضل الفرد"[1]، كما قال: " خير للدول أن تحكمهما جماعة فاضلة من أن يحكمهما رجل فاضل"[2]. وهو أكثر دليل من أن الخير والصلاح لا يتحقق.

وهذا النظام استقاه أرسطو استنادا إلى منهجه المقارن واستخلصه من الخصائص المشتركة بين الدساتير من حيث الوسائل والممارسات، ومن ثمة كان النظام السياسي الذي يساير جميع الظروف، وغايته هذه أعلن عنها منذ البداية، وهي وضع نظام يحقق السعادة للمدينة ولا يعيقها على الظهور[3].

وهكذا كان نظام الحكم الدستوري الذي يعتمد على حكومة الطبقة الوسطى أفضل نظام وأفضل حكومة تعمل لخير مواطنيها وتكفل لهم توازنا عادلا يحقق لهم الطمأنينة والسعادة ويكفل الأمن والانسجام داخل المدينة كما يحافظ لها على شكلها الأفضل على الإطلاق.

لقد أراد أرسطو من خلال تشخيص أمراض الانظمة السياسية الكشف عن أخطاء الاجتماع من خلال الواقع السياسي التطبيقي المريض والذي تكون علته كاملة في غياب المساواة والافتقار إلى العدالة على المستويين الاقتصادي والسياسي، وسوء أخلاق السياسة، ودواؤه يكون في صيانة هذه الانظمة عن طريق إحلال العدالة والمساواة والتحكم في نفقات الدولة وعدم الاستبداد، واحترام الشرائع والقوانين[4]. وهذا يعني أن الغاية من تصنيف أرسطو للأنظمة وبحثه في أسباب فشل كل نظام هي الوصول إلى نظام صالح يمكن تطبيقه واقعيا معتمدا في ذلك على معالجة جميع النقائص الموجودة على مستوى المجال السياسي والاقتصادي كمحاربة الاستبداد واحترام القانون وتطبيق مبادئه والعمل على إرساء المساواة والعدل داخل كيان المدينة.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 170.
[2]- المصدر نفسه، ص 172.
[3]- حاتم النقاطي، مرجع سابق، ص 47.
[4]- المرجع السابق، ص 85.

الفصل الثاني: المواطن

المبحث الأول: تصنيف طبقات المجتمع

المبحث الثاني: المواطن

المبحث الثالث: علاقة المواطن بالدولة

المبحث الأول: تصنيف طبقات المجتمع

تعتبر الأسرة هي الخلية الاولى في بناء المجتمع، وأول اجتماع تدعو إليه الطبيعة تلقائيا، كما يرى أرسطو، والأسرة تتألف من الزوج والزوجة والأبناء والعبيد، وهذا هو النموذج أو النمط الاجتماعي الذي عاصره وعاش هو في ظله، وهو النمط الذي يعرف اجتماعيا باسم الأسرة الأبوية الكبيرة والذي كان سائدا في بلاد الإغريق والرومان، ومن عاصرهم من الشعوب القديمة[1].

والأسرة الكاملة حسب أرسطو هي التي تشمل عبيدا وأحرار[2]. وهما يقعان ضمن تقسيم أرسطو للمجتمع الإغريقي الذي صنفه إلى عدة طبقات هي كالتالي: الزراع والصناع، والتجار، والجند للحرب الدفاعية والطبقة الفنية والكهنة والحكام والموظفون، لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض، وليسوا جميعا مواطنين[3]، أي أن هذه الطبقات الموجودة في تقسيم المجتمع الأثيني لا تملك حق المشاركة في الحكم ولا تحصل كلها على صفة المواطنة، التي هي حكر فقط على طبقة الأحرار، أما بقية الطبقات فهي مجرد عناصر تكملة للمجتمع.

ومن بين هذه الطبقات نجد أرسطو قد ذهب إلى اعتبار العبيد والمرأة وأهل الصناعات عناصر جزئية في المجتمع لا يحق لها المشاركة في الحكم ولا تمتلك حق الارتقاء إلى طبقة الأحرار أو الانتماء إليها، ولمعرفة سبب هذا التقسيم علينا أولا أن نتعرف على كل طبقة على حدى.

1- العبيـد:

يذهب أرسطو مذهب أستاذه أفلاطون في اعتبار الرق نظاما طبيعيا، حيث يرى أرسطو أن "العبودية أمر مكروه إلا أنه لا مفر منه"[4]. والعبيد آلة حية للعمل بالرغم من كونهم عناصر من الأسرة إلا أنهم أدوات حية تستعين بهم الأسرة في تحقيق معاشها، والقيام بالأعمال الصعبة والخسيسة التي لا يليق للرجل الحر أن يقوم بها، ويكون العبد بهذا مجرد آلة منزلية تساعد على تدبير الحياة داخل المنزل، يقول أرسطو: "... والعبد تقنية حية، والخادم كأداة مقدم على كل الأدوات"[5].

فمن الناس من خلقوا أحرار فردوا بالعقل والجسم معا، ومنهم من خلق عبدا فلم تزوده الطبيعة إلا بقوى الجسم وحدها، أي أن منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة "فمن الكائنات ما يفرز منذ

1- مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، الانجلو مصرية، دط، 1984، ص 56.
2- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 11.
3- عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، دط، 2007، ص 299.
4- أرسطو: السياسة، تر: لطفي أحمد السيد، مصدر سابق، ص 182.
5- أرسطو: السياسة، تر: أوغسطين بربارة البولسي ، مصدر سابق، ص 12.

نشأته للرئاسة، ومنها ما يفرز للخضوع"[1]. فالطبيعة حسب أرسطو هي التي تخلق الناس وتختار لهم أن يكونوا عبيد أو أحرار.

والعبد في نظره هو آلة الحياة لأنه يقوم بالأعمال الآلية التي لا يصلح للمواطن الحر القيام بها، وهو أيضا آلة منزلية لأنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل[2]، فالعبد هو الأداة الحية التي تساعد الأسرة على تدبير أمورها داخل المنزل أي أنه أداة مساعدة في الإدارة البيتية خاصة وأنه يقوم بجميع الأعمال التي لا يمكن لسيده الحر أن يقوم بها.

وهذا يعني أن الطبيعة هي التي خلقت هذه الفروقات، فقسمت الناس إلى أحرار وعبيد منذ الوهلة الأولى التي جاء واقيها إلى هذه الحياة، وقد حاول أرسطو تبرير هذا الاعتقاد الذي أقره من خلال جملة من الأدلة ومن بينها:

أ/ الإنسان في ذاته نفس وحبس عقل وشهوة ولا شك أن علاقة التقابل بين هذه الثنائيات علاقة تسيد وتسلط وملكية في اتجاه واحد، إذ يجب أن تسيد النفس والجسد وتملكه، ويتسيد العقل الشهوة وتسلط عليها، ولكن إن تساوت وتسيد الجسد والشهوة النفس والعقل وتسلط عليها فسد الطبع وساء خلقه وكان ميالا إلى السوء وعاد ذلك عليها بالضرر[3].

ب/ الحيوانات فيما بينها ليست في ذات المرتبة فالداجنة أفضل من الآبدة ولكن يجب أن يسيدها جميعا الإنسان فتفوز كلها بالنجاة.

ج/ المقابلة بين الذكور والإناث تظهر تفوق الذكر وانحطاط الأنثى وتسلط الذكر وانقياد الأنثى.

د/ انتخاب الطبيعة وحكمتها التي جعلت أجساد العبيد قوية تصلح للخدمة وأجساد الأحرار قويمة غير صالحة للأشغال الوضعية ملائمة للحياة المدنية "فمن حازوا في جسمهم من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة يحق لهم أن يستعبدوا من دونهم"[4].

فهذه القسمة إذن هي قسمة عادلة ومنصفة استندت إلى تقسيم الطبيعة، فهي التي جعلت العبد عبدا والسيد سيدا، وأرسطو هنا يحاول أن يساير الطبيعة فقط ويجاريها "فليس في تقسيم البشرية هذا إلى سادة وعبيد شيء من التعسف أو العنف، فالطبيعة المنصاعة للغائية تخلق في مناخات آسيا الحارة رجالا ذوي ذكاء ومهارة ولكنهم عاطلون من الشجاعة، لذا خلقوا ليكونوا مستعبدين وبالمقابل فإن مناخ اليونان المعتدل

1- المصدر نفسه، ص 14.
2- مصطفى النشار، مرجع سابق، ص 121.
3- أرسطو: المصدر السابق، ص 15.
4- المصدر السابق، ص 15.

هو وحده الذي يستطيع أن يذجب رجالا أذكياء وشجعانا في آن معا وأحرار بحكم الطبيعة لا بحكم العرف"[1]. وهذا يعني أن القرار في تصنيف الناس هو من صنع الطبيعة لا بسبب فروق أنشأتها الإرادة البشرية كما يعتقد البعض.

وحسب أرسطو كل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس، أو الحيوان عن الإنسان كانوا عبيد بطبيعتهم لاسيما إذا بلغ هذا الانحطاط إلى حد دونه استعمال جسدهم كأفضل ما يصدر منهم أو ما يملكونه، فيتحتم على هؤلاء الخضوع لسيدهم، ذلك السيد الذي لا يملك الجسد فقط، بل يملك الجسد والروح والذات، يملك الوجود من حيث هو موجود: "فالعبد هو الاداة التي لا إرادة لها سوى إرادة صاحبها وسيدها ولا مشاركة لها في الفضيلة الأخلاقية"[2]، إذن يبقى العبد هو ذلك الخادم الذي لا يملك نفسه، ولا يتمتع بأية حقوق اجتماعية أو مدنية لأنه آلة صماء لا يؤدي للمجتمع أية خدمة، ولا يقوم بوظيفة شريفة اللهم إلا كما تخدم الدواب، وطالما أن الأسرة والمدينة في حاجة إلى آلات لا غنى عنها فالعبودية أمر ضروري لا يمكن الاستغناء عنه.

أما عن الأشغال التي توكل للعبيد فهي ليست من شؤون المواطنين في شيء إلا من جانب معرفتها للاستفادة منها، إذ يميز أرسطو بين أصناف الشغل، فهناك صنف من الأعمال أو كلها للعبيد ولا يصلح للمواطن عموما وللحكام خصوصا أن يشتغل بها: "إذ لا ينبغي للرجل الفاضل ولا المواطن الفاضل ولا السياسي الفاضل أن يتعلم أشغال هذا الصنف من المرؤوسين ما لم يطلع عليها لمنفعة شخصية إذ في هذه الحال ليس من سيد ولا من عبد"[3]. وهذا يعني أن هناك مجموعة من الأشغال حكر على العبيد فقط ولا يرقى للمواطن الحر أن يشتغل بها إلا من جانب الاطلاع والاستفادة منها لأن ذلك ينقص من قيمته، ويحط من شأنه.

والسيد حسب أرسطو لا يعرف بعمله ولكن بكونه سيدا، وكذلك العبد فكما تختلف أعمال السيادة عن العبيد تختلف كذلك العلوم، أي أنه قد يكون علم للسادة، وعلم للعبيد، وفي هذا الاختلاف درجات يقول أرسطو: "عبد يمتاز عن عبد وسيد عن سيد"[4]، فحسب أرسطو أن العبد يختلف عن العبد في الأعمال

---

[1]- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ج1، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1987، ص 220.
[2]- المرجع نفسه، ص 320.
[3]- أرسطو: السياسة، تر الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص ص 15، 16.
[4]- المصدر نفسه، ص 21.

التي يقوم بها، فالمهن مراتب منها ما هو ضروري ومنها ما هو أهم، كل حسب الخدمة التي يقوم بها والمهام التي أوكلت له.

وهذا هو علم العبيد، أما علم السادة فهو علم استعمال الأرقاء، فالسيد بالاستفادة من مواليه باقتنائهم وليس هذا العلم على شيء من الرفعة والاعتبار، ومفاده أن يعرف السيد تصريف عبيده فيما يجب عليهم معرفة صنعه[1]، أي أن مهمة السيد وعلمه حسب أرسطو تتلخص في كيفية استفادة السيد من العبد ومعرفة كيف يوجهه وكيف يقوده نحو أعماله.

كما نجد أرسطو على عكس أستاذه أفلاطون لا يربط الرق بالنظام السياسي وإنما يربطه بالضرورة الاقتصادية، فيقول أن الملكية هي أداة للمعيشة وأن العبد ملكية حية وأداة تعمل بما تؤمر به، ولو كانت كل أداة يمكنها ما أمرت به، أن تشتغل من ذات نفسها، ولو كانت المكوكات تسبح وحدها بذواتها، ولو كانت القوس تلعب وحدها على القيتارة لاستغنى أرباب العمل والسادة عن العبيد، وما دامت الآلة لا تشتغل إلا بقوة العبيد والأرض لا تنبت الحب إلا بسواعدهم فإن الرق يبقى ضروريا لاقتصاد الأسرة والمدينة التي لابد لحياتها أن تشتمل على أحرار يحكمون وعبيد يعملون[2].

إذا نظام الرق ضروري للإنتاج حسب أرسطو، ذلك أن العبيد مصدر أول للإنتاج وأداة للملكية. ومن هذه النقطة ينتقل أرسطو للحديث عن طبيعة الملكية وطريقة اكتساب الثروة، وتعد هذه الدراسة أول خطوة في تاريخ علم الاقتصاد وعلاقته بالسياسة.

وكسب الثروة حسب أرسطو يكون على طريقتين: الاولى طبيعية وهي التي تعتمد على تكريس الأشياء الضرورية في الحياة مثل الماشية والعبيد والزراعة والصيد وغيرها من الأشياء التي يحتاجها الإنسان في حياته اليومية وتكون مصدر رزقه والطبيعة هي التي توفر للجميع هذا الرزق واقتناء الرزق هذا توفره الطبيعة نفسها للجميع، فكما تؤتي المواليد قوتهم تؤتي كذلك الكبار رزقهم[3]، ومن هنا كان كل ما يساعد المرء في الحصول على أغراض الحياة المطلوبة كالرعي وتربية المواشي والصيد بكافة أنواعه هو كسب طبيعي.

أما الطريقة الثانية فهي غير طبيعية تتمثل في استخدام المال كوسيلة لزيادة الفائدة وتوسيع حدود الثروة "وهناك جنس آخر لفن الاقتناء أكثر ما يدعونه فن الكسب أو جمع المال، وهو حقيقة بان يدعى

---

[1]- المصدر نفسه، ص 21.
[2]- عبد السلام الترمانيني: الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1979، ص 22.
[3]- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 25.

كذلك إذ لا يبدو فيه من حد لا غنى واكتساب الرزق"[1]،وأرسطو ينتقد هذه الطريقة ويعتبرها من أسوء وسائل تكوين الثروة لأنها مبادلة المال بالمال والربح فيها يأتي من المال نفسه وليس من التجارة مثلا أو التبادل، وهو في نظره نصب واحتيال "... إذ ينشأ بالأحرى عن الخبرة والاحتيال " والملاحظ هنا أن هذه المبررات الأرسطية لهذا الرفض تتوافق مع نفس المبررات التي حرمت لأجلها الفائدة في الإسلام.

وهناك طريقة ثالثة هي الطريقة الوسطى والتي تعتمد على المقايضة أي مبادلة سلعة بسلعة أخرى مثل مبادلة الخمر بالقمح ... وغيرها من السلع كل حسب حاجته، وهذه طريقة طبيعية للملكية على حد تعبير أرسطو ما دام الأصل في وجودها هو تحقيق الاكتفاء الذاتي" فمثل هذه المبادلة لا تناقض الطبيعة وما هي ضرب من جمع المال، إذ ما كانت ترمي إليه تمام الاكتفاء الذاتي الطبيعي"[2].

وهذه هي الطرق الثلاث التي أقرها أرسطو فيما يخص الكسب والملكية، لينتقل من هذه الطرق للحديث عن الملكية الخاصة والملكية المشتركة.

حيث نجد أرسطو ينتقد شيوعية الملكية كما رفض موقف أستاذه أفلاطون منها، ذلك أن الملكية المشتركة مصدر صعوبات وخلافات كثيرة فضلا على أنها تقتل الرغبة في العمل لأن الإنسان بطبعه لا يهتم إلا بمصالحه الخاصة عادة ويتكاسل فيما يخص الصالح العام، ويضيف أرسطو أساسا آخر لهذا الرفض وهو إيمانه بأهمية الملكية الخاصة لأن الشعور بالملكية في حد ذاته مصدر لذة لصاحبه من جهتين: الأولى هو نوع من حب الذات الذي لا يمكن أن يحدث حب الآخرين دونه، أما الثانية فهو أن استخدام الملكية الخاصة لمساعدة الأقارب والأصدقاء مصدر آخر للذة، كما أن هناك فائدة أخرى في الملكية الخاصة وهي النزعة الليبرالية، فلا أحد يمكن أن يكشف عن تحرره ونزعته نحو إنجاز فعل حر خالص ما لم يتمتع بملكية خاصة ومعنى ذلك أن الشيوعية تقهر القدرات[3].

ومنه نستنتج أن أرسطو يقر حق الملكية الخاصة وينادي بضرورة دعمها، وهو بهذا يعتبر أول من أرسى دعائم الرأسمالية وقد استخدم في دفاعه عن الملكية الخاصة أدلة تمثلت أهمها في أنها تعتبر سبب في تحقيق السعادة البشرية، كما أنها تؤدي إلى الارتقاء والنهوض بالنفس البشرية وتقوي فيها الرغبة في العمل، بالإضافة إلى أن الملكية الخاصة ترتبط ارتباطا وثيقا بالحرية كأرقى مطلب يسعى إليه الإنسان عموما.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 26.
[2]- المصدر السابق، ص 27.
[3]- مجدي السيد أحمد كيلاني، مرجع سابق، ص ص 287، 288.

2- الــــمــرأة:

لم يكن التشريع الإغريقي يعترف بحقوق المرأة ولطالما اعتبرها مخلوقا تقل قيمته الإنسانية عن قيمة الرجل، فقد كانت مسلوبة الحرية والإرادة ولا تتمتع بأية مكانة اجتماعية، حتى أنها حرمت من التدريبات الأولية للقراءة والكتابة مما جعلها محرومة من الثقافة العامة، كما وصفت بأنها مصدر الشقاء والبؤس وسبب الانهيار ويقول سقراط في هذا الشأن: "إن وجود المرأة هنا، هو أكبر منشأ ومصدر للازمة والانهيار في العالم، إن المرأة تشبيه شجرة مسمومة حيث يكون ظاهرها جميل ولكن عندما تأكل العصافير تموت حالا"[1].

والمرأة لم تخطى بمكانة راقية في الحضارة اليونانية عموما، فقد اعتبرت أقل منزلة من الرجل، لا يحق لها ما يملكه ويحق له، فقليلا ما كانت تذكر النساء في أثينا، ولم يكن لهن أي حساب في الحياة العامة، ولم يكن يملكن وضعا مستقلا في نظر القانون، ومهما كان سن المرأة فهي تبقى في رعاية الرجل وكان البيت هو ميدانها[2]، أي أنها لا تملك أية حقوق ولا تتمتع بالحياة كما يتمتعن بها نظيراتها في باقي الحضارات كالحضارة المصرية مثلا، وقد اقتصرت جميع مهامها في الأعمال المنزلية فقط وتبقى المرأة في رعاية زوجها وهو الوصي عليها والموجه لها، كما توجه هي العبيد وتشرف عليهم وتراقب أعمالهم ولا تملك هذه المرأة إلا أن تطيع زوجها وسيد البيت.

ولكن كان في بلاد اليونان امرأة أخرى في وضع ممتاز بالنسبة إلى الأثينية وهي المرأة الاسبرطية، يقول بلوتارخ: "ونساؤهم (أي الاسبرطيين) جريئان وأقرب إلى الرجال، من سلطات على أزواجهن، وسيدات مطلقات في بيوتهن يبدين آراءهن بحرية في الأمور العامة ويتكلمن بصراحة في المواضيع العامة"[3]، والسبب الذي جعل للمرأة وضعا متميزا هنا هو أن وضع لشعب اسبرطا كان يستلزم عليهم التهيئة الدائمة للحروب وتدريب أنفسهم لاكتساب المهارات الفائقة، فكان الغياب الدائم للأزواج عن زوجاتهم هو ما أعطى للنساء الحرية الزائدة والزعم لأنفسهن بالسيادة... وهذا هو على الأرجح سبب فشل اسبرطا في الهدف الذي كرست له وجودها خلال مئات السنين بسبب أنانية النساء وعدم معرفتهن بحاجات المدينة وكذلك عدم

---

[1]- **باسمة كيال: تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1979، ص 37.**
[2]- **يسرى الأيوبي: المرأة عبر الزمن، ج1، اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، لبنان، 1969، ص 66.**
[3]- **المرجع نفسه، ص 82.**

الإحساس المسؤولية، وتبين من ذلك أن تحرر المرأة دون القاعدة الأساسية التي هي العمل المشترك مع الرجل هو خطر عليها وعلى الرجل[1].

وبمعنى آخر أن تحرر المرأة وأنانيتها الزائدة وتفكيرها في السيادة أمر كاف لتحطيم المدينة وانهيارها، ولعله هذا هو السبب نفسه الذي جعل المرأة في تبعية دائمة للرجل.

وهو الوضع السائد كذلك عند أرسطو الذي اعتبر المرأة تابعة للرجل وهي أدنى مكانة منه حيث يعتبر أن الذكر بالطبيعة أسمى والأنثى أدنى، فالواحد يحكم والآخر يحكم، وهذا المبدأ بالضرورة يطبق على كل الناس، فالعلاقة المثلى في رأيه بين الرجل والمرأة هي علاقة الأسمى بالأدنى وعلى المرأة أن لا تجد عضاضة في ذلك لأن هذا لصالح الطرفين، والغاية هي حفظ النوع أو حفظ الذات[2]، وهذا يعني أن الطبيعة هي التي صنعت الفرق بين المرأة والرجل وجعلت هذا الأخير في مرتبة أسمى في حين لم تزود المرأة بأي استعداد تعتد به ولهذا يجب أن تقتصر مهمتها على شؤون التدبير المنزلي والأمومة والحضانة، كما لا يسمح لها بمغادرة البيت بل تقوم فيه بكل الأعمال المنزلية التي يحتاجها من غسيل وطبخ وتربية الأولاد والكنس والمسح بانتظار وصول الزوج صاحب الإرادة والقوة المسيطر عليها، فالمرأة ليست سوى تابع لتلك القوة المسيرة لها والمتحكمة فيها وبكل أحوالها[3].

تقول سوزان بل: "الصورة التي رسمها أرسطو للمرأة بالغة الأهمية، فقد ترسبت في أعماق الثقافة الغربية وأصبحت الهادي والمرشد عن النساء بصفة عامة"[4]. وهذا يدل على اختلاف تصور أرسطو للمرأة وأحكامه عليها عن غيره من الفلاسفة اليونانيين حيث ينطلق أرسطو في تمييزه للرجل عن المرأة من البيولوجيا، وهو العلم الذي قسمه إلى ثلاث موضوعات أساسية هي: مشكلة التوالد، مشكلة الإحساس، مشكلة الحركة، وهو يرى أن المشكلة الأولى هي الاهم في هذا العلم كونها تعطي الأجناس المختلفة الخلود، حيث تعطي النبات نبات آخر، والحيوان حيوان آخر، ويشبه أرسطو دور الأنثى بالدور الذي يلعبه العبد، فمثلا أن دور العبد تزويد الأسرة بمتطلباتها فإن دور المرأة تزويدها بالأطفال[5].

وحول الدور الذي يقوم به كل من الزوج والزوجة في عملية الإنجاب، فهو يجعل من دور الرجل أعلى من دور المرأة، حيث يقدم لنا الصورة والعلة، أو مبدأ الحياة أو الروح والنفس في جسم الجنين، في

1- مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، مجلة المرأة العربية، العدد 72، ص 14.
2- يسرى الأيوبي: مرجع سابق، ص 102.
3- أنور زكي: المرأة في الكنيسة المصرية، دار الثقافة، القاهرة، دط، 1995، ص 21.
4- إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مرجع سابق، ص 5.
5- المرجع السابق، ص 48.

حين أن الانثى لا تقدم إلا المادة أو الهيولي، وواضح أن الرجل يقدم مبدأ الحركة، أما الأنثى فتكتفي بتقديم الهيولي، ومع العلم أن أرسطو يفرق في مبدأ العلة لديه بين الصورة والهيولي، حيث يعلي من السبب الأول، وبذلك فهو يعلي من شأن الرجل على المرأة "غنه يجعل من الذكر الصورة ومن الأنثى المادة أو الهيولي، حيث الذكر هو الإيجابي النشيط الذي يبعث الحركة والحياة في المادة، أما الأنثى فيقتصر دورها على تقديم سائل الطمث[1]، وينتهي أرسطو كنتيجة لهذا للقول: "بأن الذكر ذكر بفضل قدرته الخاصة، وأن الانثى أنثى بسبب عجزها الخاص"[2]، وهذا ما يبرر أفضلية الرجل على المرأة عند أرسطو والتي استمدها أساسا من ثقافة مجتمعه الأثيني، ذلك المجتمع الذي صادق على هذه التراتبية وجعل من المرأة تابعة للرجل.

والملاحظ هنا أن أرسطو يرفض وجود مساواة بين المرأة والرجل رفضا قاطعا، ذلك أن الطبيعة هي التي أقرت أفضلية الذكر عن الأنثى بسبب تركيبة كل مهما حيث جعلت الطبيعة المرأة في الدرك الأسفل من الخلق فهي عبارة عن رجل ناقص التكوين، ضعيف الإرادة وأقل عقلا ومكانة من الرجل فكان الذكر بالطبيعة أسمى مرتبة من الانثى وقوام عليها بالضرورة.

حيث نجد أرسطو يقرر مبدأ السلطة الأبوية التي تخضع لها الزوجة مثلها في ذلك مثل الأولاد، إذ يرى أرسطو أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد لسيد أو كنسبة العامل باليد للمفكر، أو البربري للإغريقي، لذلك كان للرجل أن يحكم وعليها أن تطيع[3]، فضعف إرادتها ونقص تكوينها جعلها تابعة للرجل وتحت إمرته تماما كما هو حال العبد والأولاد، ولا يمكن أن تتساوى مع الرجل إطلاقا ذلك أن المملوك لا يمكن أن يتساوى مع مالكه، فاقتضت الضرورة أن تكون هي التابعة والمسيرة من طرف إرادة القوة أي الرجل الذي نصبته الطبيعة سيدا ومالكا بفضل الامتيازات الممنوحة له منذ الوهلة التي أقر فيها أن يكون ذكرا.

هذا ويعتقد أرسطو أن المرأة الفاضلة صاحبة الامتياز الحقيقي والجدارة الحقيقية هي التي تكون ربة منزل من الطراز الأول تسهر على تربية الأطفال وتسير على قواعد محددة منها:

- ينبغي ألا تسمح لأحد بدخول المنزل بدون علم زوجها.
- أن تبتعد عن القيل والقال وما تمارسه النسوة المتسكعات اللائي ينتقلن من منزل لآخر، ويعملن على تسمم النفوس.

1- المرجع نفسه، ص 54.
2- أرسطو: المجموعة الكاملة، أجزاء الحيوان، تر: يوحنا البطريق، مطبوعات الكويت، الكويت، دط، دت، ص 1136.
3- أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار المكتبة المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص 200.

-يجب ألا تطلع أحدا بأسرار بيتها وما يدور داخله.

-كذلك عليها أن تكون مدبرة ناجحة تحسن تدبير نفقات بيتها.

-امتياز المرأة لا يعود إلى الذهب أو الأشياء المادية بقدر ما يرجع إلى سلوكها وتصرفاتها[1].

ويمكن تلخيص هذه الواجبات التي وضعها أرسطو كأساس لنجاح العلاقة الزوجية وكمعيار تقاس به فضيلة المرأة وامتيازها في أنه ينبغي على المرأة أن تكون وفية مطيعة لزوجها في السراء والضراء وأن تحافظ على أسرار بيتها وتجعله آمنا من الفتن، والأهم من كل هذا أن تظل على عهدها لا تتغير بتغير الظروف حتى تكون زوجة فاضلة وأما نبيلة.

وبالرغم من المكانة التي حددها أرسطو للمرأة إلا أنه يرفعها مرتبة فوق مرتبة العبد، ويضع فرقا بين سلطة الزوج على زوجته، وسلطة السيد على عبده، لكن المرأة تبقى مواطنا غير كامل الحقوق خاصة من الناحية السياسية، إذ يحرم عليها المشاركة في المجالس النيابية أو الخوض في الشأن العام حتى وإن حازت على بعض الحقوق القانونية[2].

وعموما يمكن القول أن نظرة أرسطو للمرأة هي انعكاس للبيئة الثقافية والاجتماعية التي عاش فيها هذا الفيلسوف العظيم ذلك أن الإنسان ابن بيئته يؤثر فيها ويتأثر بها، فمجموعة التصورات والأفكار القيمية التي بناها أرسطو حول مكانة المرأة ودورها ووظائفها هي وليدة مجتمعه.

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996، ص ص 142، 143.

[2]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 200.

المبحث الثاني: المـواطـن

يحرص أرسطو قبل الخوض في حقوق المواطن وواجباته على أن يميز ويحدد بالضبط من هو المواطن، حيث يجد صعوبة كبيرة في هذه المهمة والتي إن بدت لنا بديهية بحكم ما نعرفه نحن عن المواطنة عندنا، فإنها ليست كذلك بالنسبة لأرسطو على اعتبار أن المواطنة ذاتها عنده أكثر تعقيدا، وعلى ذلك يشرع أرسطو في مقدمة المقال الثالث من كتاب "السياسة"، في تعريف كلمة المواطن، وتحديد المعنى المطلق وليس معناها بالنسبة إلى كل شكل من أشكال نظم الحكم المختلفة مثل الديماغوغية والديمقراطية.

1- تعريف المواطن:

فالمواطن ببساطة ليس سوى الشخص الذي يتمتع بحق المشاركة في الوظائف القضائية وكافة المناصب الاخرى، وطالما أن الدساتير تختلف من دستور لآخر، فالمواطنون الذين ينتمون إلى كل شكل من الدستور يختلفون بالضرورة أيضا من مواطن لآخر[1]، يبدو أنم المواطن من هذه الناحية أنه ذلك الشخص الذي يتمتع بحقوق المشاركة في المجالس القضائية والهيئات الأخرى.

يشير أرسطو في تحديد ماهية المواطن إلى عدة نقاط أهمها:

من يجب أن ندعوه مواطنا، ومن هو المواطن، إذ غالبا يكون المواطن موضوع جدل من حيث أن الجميع لا يتفقون على كون المواطن شخصا واحدا، لهذا فإن ضبط مفهوم المواطن وتحديد ماهيته لم يكن بالمهمة اليسيرة فهو لم يكن معروف المعالم بالتحديد، وأظن أننا أمام دليل آخر يوحي بأن موضوع المواطن والمواطنة يدين بالأصالة في مباحثه إلى أرسطو، يدخل أرسطو مسألة المواطنة بوصفها طريقة لفهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم، وتستمد المدينة هويتها الأكثر وضوحا من أولئك الذين يعترف بأنهم مواطنوها[2].

ويقول أرسطو في كتابه السياسة أن المواطن ليس هو مواطنا لمجرد إقامته في البلاد، لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى، والذين يشتركون في حقوق الدولة اشتراكا فعليا يمكنهم من المرافقة ويخضعهم للمحاكمة، ليسوا أيضا من قبل ذلك مواطنين لأن ذلك أمر مضمون لمن تشركه المعاهدات في تلك الحقوق اشتراكا تاما، ولكن يتحتم عليهم أن يقيموا كفيلا ومن ثم فهم لا يشتركون فيها إلا اشتراكا ناقصا[3].

1- مجدي السيد كيلاني: مرجع سابق، ج2، ص 293.
2- أرسطو طاليس: علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، مصدر سابق، ص 203.
3- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 183.

ومن هذا المنطلق أن صفة المواطن لا تتحدد لمجرد إقامته في البلاد، لأنه يتشارك مع الأجانب كانوا يقيمون في أثينا وفي غيرها من النبلاء اليونانية، لقاء بعض الضرائب، دون أن يحرزوا جنسية البلاد المقيمين فيها، وكان يترتب على كل واحد منهم إقامة كفيل له، أمام الحكام كي يستطيع أن يتعاطى التجارة أو أي عمل آخر.

ومن هذا القبيل، فالأولاد الذين لم يحصوا بعد في عداد المواطنين لحداثة نسبهم، والشيوخ الذين أطلق سراحهم، ينبغي أن تعترف بكونهم مواطنين من بعض الوجوه، وإن لم يكونوا مواطنين دون ما قيد أو حصر ولذا نضيف أن أولئك مواطنون لم يكتملوا بعد، أما المواطن البحت فليس له بين الحدود الأخرى حد أفضل من كونه يشترك في القضاء والسلطة كأن يكون عضوا في مجلس الأمة، المهم الآن هو حد المواطن ذاته لا تعريفه الذي أصبح يعني كل فرد يمكنه تولي القضاء والاشتراك في السلطة، ثم يعود أرسطو إلى التأكيد على التعريف ذاته لمفهوم المواطن مع تغيير في العبارات حيث يقول: "الآن ندعو مواطن دولة من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية والسلطة القضائية"[1]، فبذلك يكون المواطن بوجه عام هو الشخص الذي يشارك في صنع القرار أو الحكم إما عن طريق التقلد الفعلي لوظيفة ما. أو التمتع بحق التصويت في الجمعيات العامة أو هيئة المحلفين.

ولعل قائلا يقول: "أن أمثال هؤلاء ليسوا من أهل الحكم ولا هم يساهمون فيه بمناصبهم"، إلا أنه من باب الهزل أن يجرد من السلطة من ألقيت على عاتقه أكبر المسؤوليات، ولكن لا أهمية للأمر، لأن هذا الاعتراض يدور حول أوضاع، وليس من اسم مشترك لمنصب القاضي والعضو في مجلس الامة، ولا يعرف الوضع الذي يجب أن يطلق على هذين المنصبين معا، ولكن فلنفرض لنقيم حدنا أن الوضع المنشود هو سلطة غير محدودة، فنحن نعتبر مواطنين من يشتركون بسلطة كهذه، ولعل المواطن الذي قد ينطبق تعريفه بالأكثر على كل من يدعون مواطنين، هو مواطن قريب من الذي ذكرنا[2].

وهذا يعني أن لا يغرب عن الاذهان، أن الاسم المشترك الذي يطلق على الأشياء يختلف جوهرها في النوع وتشتمل على أول وثان وما يلي ذلك، إما أن لا يدل مطلقا على هذه الأشياء من حيث هي مختلفة، وإما أن يدل عليها دلالة ضئيلة.

إن المواطنة في التحليلات النهائية هي وظيفة لنظام الحكم، وهذا ما يجعل المواطنة ليست واحدة فهي تختلف باختلاف أنظمة الحكم، فكلما احتك المواطن بنظام من هذه الأنظمة، كلما تطبعت مواطنته

1- المصدر نفسه، ص 295.

2- المصدر السابق، ص 184.

بشكل ينسق مع ذلك النظام، وهو ما دفع أرسطو إلى عرض تلك الانظمة وتعداد انواعها بل تصنيفها بين فاسدة وصالحة، وهو ذاته السبب الذي لا يمكننا من أن نستوفي رؤية أرسطو للمواطنة دون أن نعرض رؤيته للأنظمة السياسية[1]، وبالتالي على هذا النحو المواطن يختلف باختلاف السياسات والذي تكلمنا عليه هو مواطن على الأخص في الحكم الشعبي، ومن المحتمل أن يكون مواطنا في الأحكام الأخرى، ولكن ليس ذلك بضروري.

وفقا لهذا التعريف إذن يظهر لنا جليا أن مقوما واحد من مقومات المواطنة سالفة الذكر هو الذي ركز عليه أرسطو وأعطاه الأسبقية على غيره من المقومات ألا وهو المقوم السياسي، فالمواطن يتناوله أرسطو من جهة الحق السياسي أي من جهة العنصر السياسي في المدينة حاكما أو محكوما[2]... فأرسطو إذن استطاع أن يعرف المواطن لا من جهة التواجد المكاني والتواجد الصوري بل من جهة التواجد الواقعي والتواجد السياسي.

فمن هذه الاعتبارات قد اتضح إذن من هو المواطن، ونحن الآن ندعو مواطن دولة من له تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية، والدولة جماعة تتألف من أمثال هذا الشخص، قادرة بوجيز القول، على الاكتفاء الذاتي في مرافق الحياة، وفي العرف المتداول من الذين يحددون المواطن بأنه: "الرجل المنحدر من المواطنين"، لا من مواطن واحد، من الأب مثلا أو من الأم، ومنهم من يعاني في الأمور ويتطلب سلسلة من الاجداد تحوي حلقتين أو ثلاثة أو أكثر من المواطنين. ولكن عندما يحدد المواطن على هذا النحو السياسي اللبق. يتساءل بعضهم في حيرة: كيف يكون الأفراد الحلقة الثالثة أو الرابعة مواطنين[3].

فمن هذا المنطلق أيضا ان المواطن حسب أرسطو هو ذلك الفرد الذي تكون له مشاركة سياسية والذي ينحدر من جماعة مواطنين يتبين أن أرسطو حاول أن يعرف المواطنة من جهة بحثه في واقعية المواطن اليوناني. هذا المواطن الذي نظر إليه في القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد من جهة نسبه اليوناني، لا من جهة حقه السياسي، ولكن أرسطو يوضح في كتاب السياسة أن المواطن يتجاوز المعطى العرقي إلى المعطى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالأساس[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 185.
[2]- حاتم النقاطي: مرجع سابق، ص 78.
[3]- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 184.
[4]- الجبر محمد: مرجع سابق، ص 91.

وهذا طبعا مع حفظ مكانة المعطى العرقي الذي أولاه أرسطو أهمية بالغة، ولكنه فقط أعاد ترتيب عوامل منح حقوق المواطنة فكان العامل السياسي على الأقل أهم منم العامل العرقي.

وتأسيسا على ما سبق يكون عدد المواطنين محدودا جدا حيث يكون مواطنا من توفرت فيه الشروط التالية:

1 -الجنسية حيث يكون مولودا لأب مواطن والأم مواطنة.

2 -الجنس حيث أن المواطنة قاصرة فقط على الذكور دون الإناث.

3 -التفرغ للعمل السياسي وهو ما يخرج عددا كبيرا من الأفراد من نطاق المواطنة خاصة من يضطرون للعمل اليدوي كالصناع والفلاحين من أجل سد رمقهم وإشباع جوعة أبناءهم[1] تتحدد بصفة المواطن عند أرسطو من خلال العامل السياسي المتمثل في المشاركة الاستشارية والقضائية أما العامل الثاني المتمثل في الشروط التي وجب أن تتوفر في الفرد المواطن.

2- فضيلة المواطن الصالح:

لاشك أن الفضيلة عند أرسطو هي كما عرفناها دائما عنده وهي الوسط بين رذيلتين وهي "ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط ما، قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي".

يعتبر التوسط ذاته في تحديد الفضيلة السامية فإنه أيضا يعتبر التوسط ذاته فضيلة، فهذه الفضائل بطبيعتها ترسخ في النفس بحكم الاعتدال وتفسد بحكم الاسراف سواء في ذلك الإفراط أو التفريط، فمن سمات الرجل المعتدل أنه يتلذذ بحياة الاعتدال بينما المسرف يتألم منها[2]. يرى أرسطو أن المواطن الصالح فضيلته تتحدد من خلال التوسط في جميع الأفعال لا الإفراط فيها ولا تفريط من هنا تتجسد فضيلة المواطن الصالح بحكم الاعتدال.

يشرع أرسطو في حديثه عن فضيلة المواطن الصالح في مقابلتها بفضيلة الرجل الصالح من خلال مثال يتحدث فيه عن الملاحة على ظهر السفينة وكيف أنهم ليسوا شيئا واحد، كذلك نقول أن المواطن هو أحد الشركاء في الوطنية، لكن البحارة متباينون في حذقهم، فهذا جذاف يضرب بالمجذاف، وذلك مدير لدفة السفينة وآخر قائم على حركات مقدمها. لكنهم يهدفون جميعا إلى هدف واحد وهو الحفاظ على سفينتهم والوصول بها إلى شاطئ الآمان فشأنهم في ذلك شأن المواطنين فسلامة هؤلاء على اختلاف

[1]- المرجع السابق، ص 92.
[2]- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، المصدر السابق، ص 189.

طبقاتهم هي من مفاعيل اشتراكهم وما النظام السياسي سوى شركة، ولذا وجب أن تهدف فضيلة المواطن الصالح إلى النظام السياسي[1].

إن هذا الطرح متسق تماما مع تصور أرسطو لمفهوم المواطنة، بل مع التصور اليوناني عموما لها، إذ أن المواطن هو من يشتغل بشؤون السياسة وبالشأن العام، ولا حياة سوية ومستقرة بدون ساسة أو المشتغلين بالشأن العام، تماما كما كان لا يمكن للسفينة أن تخمر عباب البحر إذ لم يكن هناك بحارة يديرون دفتها، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن مثال السفينة والبحارة يحيلنا إلى التنوع في المهام والتكامل فيما بينها وبالتالي تنوع وجود السياسة والاشتغال بها، وبالتالي فعلى هذا النحو عينه يتحتم ان لا تكون فضيلة المواطنين أجمعين فضيلة واحدة.

فلكل صنف من الأصناف المشكلة للمجتمع ولكل مستوى من مستويات الناس واجبات خاصة فلن تكون فضيلة الجميع هي ذاتها إذ تختلف مراتبهم وأهميتهم، وإذن من الإجحاف أن تطلب بأن يتحلى الجميع بنفس الفضائل، فالوظيفة الأساسية للمواطن الصالح هي حفظ المشاركة السياسية[2].

لكن لما كان نظام الحكم هو الذي يكون أساس هذه المشاركة فإن فضيلة المواطن الصالح ترتبط بالضرورة بنظام الحكم وفضلا عن ذلك فإن المدينة تتكون من أشخاص يختلفون من الناحية الكيفية في أعمالهم فإن فضيلة كل المواطنين ليست نفسها.

إنه من الاستحالة أن تتألف الدولة من أفراد كلهم صلاح فلا أقل من ان يجيد كل عمله، وذلك بفعل فضيلة، ولما امتنع أن يتشابه كل المواطنين، فلا سبيل لأن تكون فضيلة المواطن الصالح والرجل الصالح فضيلة واحدة، ففضيلة المواطن الصالح يجب أن تتحقق في الجميع غذ لا تكون الدولة الفضلى إلا على هذا النحو. وأما أن يكون كل مواطني الدولة الصالحة رجالا صلاح[3] معنى أن صلاح الدولة عند أرسطو من صلاح مواطنيها فمن هذا المنطلق تتعدد الفضيلة حسبه.

كما ميز أرسطو بين فضيلة الرئيس وفضيلة المواطن أن طبيعة الحكام وتربيتهم يجب أن تكون مختلفة عن تربية الآخرين وعن طبيعتهم يلقي على المواطن حملا مضاعفا: فيقول لا بل فضيلة المواطن

---

[1]- المصدر نفسه، ص 190.
[2]- المصدر السابق، ص 192.
[3]- المصدر نفسه، ص 195.

الجدير بالاعتبار في استطاعته أن يحسن الرئاسة والخضوع... وأن المواطن مضطر أن يعرف فعل الفضيلتين وأن يشترك في السلطة ويخضع لها[1].

يبدو من خلال هذا الكلام أن المواطن قبل أن يكون حاكما فاضلا لابد أن يكون مواطنا فاضلا وبالتالي فهو مضطر أن يعرف فعل الفضيلتين وأن يشترك في السلطة ويخضع لها، هي في استطاعته ان يحسن الرئاسة والخضوع، فإذا ما اعتبرنا أن فضيلة الرجل الصالح هي فضيلة الرئاسة وان فضيلة المواطن هي فضيلة مزدوجة فضيلة الرئاسة والخضوع.

وعلاوة على ذلك، بما أن الدولة مؤلفة من أناس متغايرين، كما أن الحي يتألف مباشرة من نفس وجسد، والنفس من عقل ورغبة، والأسرة من رجل وامرأة، وكما يحصل الاقتناء يتضافر السيد والعبد وعلى هذا النحو نفسه بما أن الدولة تتألف من هؤلاء كلهم، وفضلا عن هؤلاء من أنواع أخرى متباينة تحتم أن لا تكون فضيلة المواطنين أجمعين فضيلة واحدة، كما أن فضيلة الرئيس في جوقة راقصة وفضيلة معاونة ليستا فضيلة واحدة[2] هذه الاعتبارات توضح أن فضيلة المواطن الصالح وفضيلة الرجل الصالح ليستا على وجه الاطلاق نفس الفضيلة.

إذ أن هناك سلطة سيدية التي تسهر على ضروريات المعاش، وهذه الضروريات لا يتوجب على الرئيس تعلم القيام بها وكذلك تعلم استعمالها ومادون ذلك فهو من شأن العبيد. وقد عنيت به القدرة على الأعمال الخدمية والقيام بها. وهؤلاء هم الذين يعيشون من تعب أيديهم[3] إذن من هذا المنطلق لا ينبغي للرجل الفاضل ولا للسياسي ولا مواطن الفاضل أن يتعلم أشغال هذا الصنف من المرؤوسين.

ومن هذين الأمرين منوط بفضيلة مختلفة، ومع هذا، فعلى المواطن الصالح أن يعرف فضيلة الخضوع وفضيلة الرئاسة، وفضيلة المواطن هي أن يعرف سلطة الأحرار من وجهيها، وفضيلة الرجل الصالح أيضا أن يعرف الأمرين : [الخضوع والرئاسة] وأن يقتني عفة الرؤساء وعدلهم، وإن كان ثمة نوع آخر لهاتين الفضيلتين موقوف عليهم. لأن الرجل الصالح والمرأة وشجاعتهما متغايرتان، إذ يبدو الرجل جبانا إن جارى المرأة في شجاعتها، وتبدو المرأة مهذار إن أبدت من الرصانة قدر ما يبديه الرجل

---

[1]- المصدر السابق، ص 213.
[2]- المصدر نفسه، ص 214.
[3]- المصدر نفسه، ص 193.

الفاضل، ثم إن فن التدبير عند الرجل يختلف عن فن التدبير عند المرأة، لأن مهمة الواحد التحصيل، ومهمة الأخرى الادخار [1].

ومن هنا يتضح أن فضيلة الرجل الصالح مثلا عدله لا يمكن أن يكون فضيلة واحدة بل ذات شكلين يستطيع بهما يأمر ويؤمر. كما من خلال هذه الاعتبارات يتبين منها المرء هل فضيلة الرجل الصالح هي فضيلة المواطن الصالح نفسها أو هي فضيلة مختلفة، وكيف هي نفس الفضيلة وكيف هي مختلفة.

كما أن فضيلة المواطن الصالح تفرض عليه جملة من الضوابط وتحكمه مجموعة من القواعد توجهه وكلها لحماية قيمة المواطنة العالية وإتاحة الفرصة له لتجسيدها واقعا عمليا ليستفيد منها من حوله أولا ثم هو في المقام الثاني من بين هذه الضوابط أن يحرص المواطنون على الامتناع عن كل مهنة آلية ومن كل مضاربة مفرطة الربح ومن الأعمال الخسيسة والمضادة للفضيلة، كذلك هم لا يزاولون الزراعة فإنه ينبغي أن يكون للمرء من الفراغ لاكتساب الفضيلة والاشتغال بالشيء العام[2]. هو أن المواطن الصالح لابد أن يتفرغ لحياة الفضيلة والتي تتمثل في الابتعاد عن الأعمال اليدوية والشاقة والمتعبة.

وإذا حاولنا مراجعة هذه الضوابط عن قرب نجدها جميعا بشكل وآخر، بصورة مباشرة أو غير مباشرة وراء تسميم جو المواطنة والإيقاع بين أطراف الحياة الاجتماعية المشتركة، والتي سبق أن اتفقنا على أنها بالفطرة في الإنسان.

"إنه يتأتى لكل فرد مقدار من السعادة يعدل مقدار فضيلته وفطنته واعتصامه بهما في تصرفه، فهو سعيد ومضبوط لا خير من الخيرات الخارجية، ولكن في حد ذاته وباتصاف طبيعته بصفات معينة"[3]. وبالتالي فيكون المجتمع كله سعيدا ومقبوضا وتتجلى سعادته في استقراره وتقدمه لا لشيء إلا أن فضائل المواطنة كانت متجسدة في كل فرد من أفراده.

3- أهل الصناعات والمزارعون:

لابد من الإشارة أولا إلى الوضع الذي كان سائدا في العصور الغابرة "أين كان أهل الصناعات عند بعض الأمم أرقاء وأجانب ولذلك لا تزال الطائفة الكبيرة منهم حتى الآن على تلك الحال، والدولة الفضلى

1- المصدر السابق، ص 220.
2- حاتم النقاطي: مرجع سابق، ص 92.
3- أرسطو: السياسة، تر: لطفي أحمد السيد، مصدر سابق، ص 129.

لم تكن لتجعل صاحب الحرفة مواطنا"[1]، وهذا الاحتمال يفيد أن أهل الصناعات لا يمكن أن يكونوا مواطنين مهما مكثوا في الدولة، بمعنى آخر أن مدة الإقامة في الدولة غير كافية لوحدها حتى يكون أهل الصناعات مواطنين أحرار، وذلك راجع إلى اصولهم الاولى والتي لا يمكن تغييرها أبدا، كما أنه لا يمكن اعتبارهم مواطنين، لأن المواطن الحر معفى من الأشغال التي يقوم بها العبيد، وكذلك هذا الاحتمال يتناقض مع التعريف الذي قدمه أرسطو حول المواطن "وهو الشخص الذي يتمتع بحق المشاركة في المجالس التشريعية واعتلاء الوظائف القضائية المواطن هو الذي نستطيع أن نقول أنه يتمتع داخل الدولة بهذه الحقوق"[2]. فالمواطن الحر حسب أرسطو هو الذي يكون له الوقت الكافي للتفكير في شؤون الدولة وأهل الصناعات والمزارعون لا يملكون الوقت لأنهم سيكونون مشغولون بأعمال أخرى، لكنهم كذلك أسمى مرتبة من العبيد حيث "الذين يخدمون الفرد في الأشغال الضرورية هم الأرقاء والذين يخدمون العوام هم أصحاب الحرف والمستأجرين"[3].

وبهذا يكون هناك فرق بين العبيد وأهل الصناعات من جهة فلا يكونون عبيدا بصفة مطلقة، وفي الوقت نفسه بين السادة والمواطنين الأحرار ليكونوا أقل مرتبة منهم، أو بصورة أخرى هم ليسوا عبيدا وليسوا مواطنين أحرار.

يقول أرسطو: "أن تنظيم المجتمع ينبغي أن يستبعد السكان المزارعين والصناع من قائمة المواطنين كاملي الحقوق لأن حق المواطنة كان يعطي الحق في تعيين الموظفين الإداريين وفي تولي مناصبهم"[4]، وهو يبرر هذا القرار القاسي يكون أفرادها بين الطبقتين لا يملكون ما يكفي من الوقت والفراغ اللائق الذي يمكنهم من حسب إدارة الدولة: "إذ تقوم الطبقة المحرومة من حقوق المواطنة بالقيام بالأعمال اللازمة لتوفير المطالب المادية وهذه الطبقة تعامل برفق ولكن ليس لها أن تأمل شيئا آخرا"[5].

إذن بما أن المزارعون وأهل الصناعات لا يملكون الوقت الكافي للاشتغال بالشأن العام بسبب الأعمال التي يقومون بها فلن يكونوا إلا مجرد عنصر من العناصر التي ليس لها وجود مستقل بذاته إلا من حيث الغاية التي يقومون بها والمتمثلة في خدمة المواطن وتحقيق وجوده الكامل.

---

[1]- **أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 117.**
[2]- **المصدر نفسه، ص 125.**
[3]- **ألفرد إدوارد تايلور: أرسطو، تر: عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992، ص 126.**
[4]- **المرجع السابق، ص 127.**
[5]- **أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 130.**

وكل هذا يمكن أن نلخصه في قول أرسطو: "أن المواطن على أنواع عدة، وأن الذي يدعى مواطنا هو على الأخص من يشترك في مناصب الدولة"، طبقا لما قاله هوميروس: "لقد نزحت عن موطني كمن لا حسب له" لأن من لا نصيب له في السلطة هو بمثابة نزيل في البلاد[1]. وبما أن هذه الفئة ليس من حقها تولي المناصب في الدولة كما ليس من حقها المشاركة في السلطة نتج عنها بالضرورة أن أهل الصناعات والمزارعين لا ينتمون لطبقة الأحرار وهم ليسوا بمواطنين، إلا أنهم يحظون بمرتبة خاصة أعلى من مرتبة العبيد.

4- التـربيـة:

يبدو أن أرسطو من خلال نظريته السياسية أنه أعطى أهمية كبيرة للتربية والتعليم في تكوين المواطن. ذلك أن التربية في نظر أرسطو مثلما كانت في نظر أفلاطون لها أهمية قصوى. إذ يرى أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية المواطنين لأنهم وحدهم غير قادرون على أن يحققوا المثل الأعلى للإنسان من الناحية الأخلاقية، إذن كلاهما ينظر إلى التربية على أنها عمل من الأعمال الدولية يجب أن يكفلها القانون، لابد أن تبدأ التربية من الجسم ما دام الجسم وشهواته يتطور بطريقة مبكرة عن نفس وقدراتها[2]. إن أرسطو من جهته أعطى أهمية بالغة في تربية المواطن الأثيني والتي تتجلى في إعداد المواطن من الناحية الأخلاقية وصولا إلى المعرفة العلمية والتي تتحقق بها هذه الأخيرة المثل الأعلى.

1- أهمية التربية:

لقد تبين لنا إذن هناك تربية يربى بها الأبناء لا لأنها نافعة أو ضرورية، بل لكونها حرة وجميلة، وعلينا أن ندرس أساليب التربية، وهل التربية واحدة أو متعددة، وما هي ترتيباتها، وتبين لنا أيضا أنه يجب على الأولاد أن يتعلموا بعض الأمور النافعة لا نفعها فقط، كتلعم القراءة والكتابة بل لكونها وسيلة تمكن من تلقن معارف أخرى كثيرة، غير أن المعارف التي اعتادوا تلقينها أربعة الادب والعلوم ثم الرياضة والموسيقى ثم أضافوا التصوير، والغاية من هاته العلوم. الادب والتصوير لمنفعتها في الحياة وكثرة استخدامها وعلموا الرياضة لأنها تهدف إلى الشجاعة[3].

بداية قبل الحديث عن التربية في إعداد المواطن الأثيني لابد أن نعرج للحديث عن تنشئته منذ الطفولة وما هي المعاملة التي وجب أن ينشأ عليها الطفل منذ ولادته.

---

[1]- مجدي السيد أحمد كيلاني: مرجع سابق، ص 310.
[2]- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 119.
[3]- حسين الشيخ: اليونان، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، دت، ص 107.

أ- نشأة المواطن الأثيني:

"كان المواطن الأثيني المتزوج يميل إلى انجاب الذكور عن الاناث حيث كان الطفل في السابعة من عمره يربى في حضانة النساء بالمنزل، وفي الثامنة كان يسلم الطفل إلى عبد يطلق عليه اسم بيدأ جوبوس أي المربي الذي يصاحبه في ذهابه وإيابه من المدرسة ويسهر عليه ويراقب تصرفاته وأخلاقه، أما الأنثى تبدأ في سلوك طريق آخر بعدما كانت تشارك أقرانها من الجنسين في ألعابهم تبدأ تدريجيا في الانفصال عنهم فقد بدأت بمعرفة الممنوعات والمسموحات، فيمنع عليها أن تخرج باب المنزل إلا في صحبة أنثى أكبر منها في السن لتشارك في احتفال ديني أو طقس جنائزي أو لزيارة معابد الآلهة"[1]. إن المواطن الأثيني منذ طفولته يعامل معاملة خاصة خلافا عن العبيد لأنه من طبقة الأحرار، حيث كان له مربى خاص منذ نشأته حتى أن يصل إلى السن 16 عشر.

وعلى عكس ذلك يبدأ الطفل الذكر في ممارسة نشاطه التعليمي في السن السابعة من عمره خارج المنزل، غير أن التعليم لا يكون من طرف الدولة باستثناء التدريبات الرياضية والعسكرية، إلا أنه كان من المنتظر أن يتم تعليم كل المواطنين الذكور، وكان الطفل يبدأ بتعليم القراءة والكتابة على ألواح من الشمع، ثم على أوراق البردي، وبعد ما يتمكن من القراءة يبدأ في دراسة الشعراء خاصة هوميروس ويحفظ العديد من القطع الشعرية عن ظهر قلب، وإضافة إلى ذلك هناك معارف لابد من تلقينها كما ذكرناها سابقا منها التصوير فيجب تعلمه لا لتجنب الخطأ في الابتياع اللوازم الخاصة، وتوقي الانخداع في شراء أو بيع الأواني، بل بالأحرى لأنه يزيد المرء تفهما لجمال الأجسام[2].

إضافة إلى ذلك الرياضة لأنها تؤدي إنما القوة الجسمانية، فكان يمارس المصارعة والجري والملاكمة وقذف الرمح والوثب والسباحة والرقص في البالايترا والجمنازيوم وفي السادسة عشر يصيح افتى شابا ويقضى شهره ويتوقف تعليمه في المدرسة إلا أن التدريبات الرياضية لا تتوقف استعداد للخدمة العسكرية، أما في السن العشرين يصبح الشاب مواطنا كاملا وينضم إلى الجيش العامل للمدينة، ويصبح عضوا في الأكليزيا، وبعد ذلك كان الشاب حرا في استئناف تعليمه أو التوقف عنه لدراسة الفلسفة والخطابة على يد الفلاسفة والخطباء الذين كانوا يتقاضون أجورا عالية، يبدو من خلال هذا أن النظام التعليمي الأثيني اهتم بين تنمية القدرات الجسمية والعقلية للشباب.

---

[1]- **أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 492.**
[2]- **حسن الشيخ: مرجع سابق، ص 107.**

وحتى في الأدب نجد أن وصف الشخصيات كان يؤكد غالبا على خواصها الجسمية قبل مميزاتها العقلية كأخليس السريع القدمين عند هوميروس، ولهذا يمكن القول أن الإغريق والأثينيين بالطبع ركزوا على التكوين الرياضي للجسم[1]، وبهذا أعطوا قيمة ونصيبا كبيرا في برامج التعليم تفوق ما حظيت به الموسيقى أو الشعر أو القراءة.

إلا أن المرأة لم تمارس على حد علمنا حتى الآن قدر من الرياضة التي مارسها الذكور، فيمكن القول أن مهام التدبير المنزلي قد حلت بالنسبة للأنثى محل الرياضة بالنسبة للذكور وبهذا تصبح الكفتان متعادلتان، فالذكر يتم تكوينه عن طريق قسمين من التعليم الأول هو الرياضة والثاني هو القراءة والكتابة والموسيقى، والأنثى بنفس الطريقة يتم تكوينها عن طريق الشق الثاني المماثل للذكر تماما، بينما تحل محل الشق الأول وهو الرياضة مهام التدبير المنزلي[2].

ب- دور الموسيقى في تربية الطفل:

إن قدرة الموسيقى على تحسين الأخلاق تلقى نفس المصاعب، فلما يفرض عليهم تعلم المبادئ الموسيقى ولا يكتفون بسماع الآخرين كي يسيروا ويتمكنوا من إبداء رأي صائب؟ لان هؤلاء مع امتناعهم عن تعلم الموسيقى، يستطيعون أن يبدوا على زعمهم رأيا صائب صائبا في ما طلب أو فسد من ألحانها[3]، معنى ذلك ان الموسيقى تقوم بتهذيب النفس ولا بد من تعلمها شخصيا لكي تمكن الطفل من إبداء رأيه فيما فسد فيها وأصيب.

بدافع أرسطو عن تعليم الموسيقى للصغار ويحمل أهدافها في:

1/ أن الموسيقى تضمن الترفيه والراحة للنفسية للأطفال، فالترفيه ينشد من أجل السكينة، والسكينة تبعث بالضرورة على اللذة لأنها على حد وصف أرسطو وسيلة من وسائل علاج الألم الناتج عن العمل الشاق.

2/ تساعد الموسيقى في تكوين الشخصية، فيما لا شك فيه أن الموسيقى قوة أحداث تأثير معين على النفس وطالما كانت لها هذه القوة فإنه يتعين علينا من ثم ان نوجه الاطفال نحو الموسيقى وان ندربهم عليها.

1- المرجع السابق، ص 108.
2- المرجع نفسه، ص 109.
3- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 497.

3/ الموسيقى أسلوب حياة،[1] وبتالي أن الموسيقى قد وضعت لغايات ومن الضرورة أن تكون الاستراحة مستطابة، لأنها بمثابة علاج لما تولده الأنصاب من هم وغم، وما تشكله من بسط ولذة أيضا.

كما وقع كذلك أرسطو عدة توجيهات من أجل تربية أو تنشئة طفل صالح:

- أكد على نوعية القصص والأساطير التي تحكي للأطفال في هذا السن يتعهد بها المسؤولين والمتخصصين في تربية الاطفال، لأنه كل تلافيه ينبغي أن يمهد الطريق لاهتماماتهم القادمة.
- لا بد أن تكون معظم ألعاب الاطفال محاكاة لأفعال جادة مما سيئدونها في المستقبل.
- كما يتعين على القائمين على تربية الاطفال الإشراف على هوايات يقومون بتقليدهم وبتالي يؤثر على سلوكاتهم.
- كما يجب على المشرع أن يستبعد الكلام البذيء لأنه سرعان ما يتحول إلى فعل أو ممارسة.
- ولا يجب لهم الاستماع إلى قصائد ساخرة وفاحشة قبل أن يبلغوا سن الرشد وهنا يكونوا قد بلغوا فيه قدرا من التعليم الذي يمنحهم الحصانة ضد المؤثرات الضارة[2]، يبدوا أن التربية والتعليم حسب أرسطو تتوجب مسايرة الاطفال حسب اهتماماتهم منذ الصفر.

---

[1]- **مجدي السيد أحمد الكيلاني: مرجع سابق، ص 311.**
[2]- **المرجع السابق، ص 312.**

المبحث الثالث: علاقة المواطن بالدولة

يناقش أرسطو في المقال الثالث من كتاب "**السياسة**" طبيعة الدولة فيرى أن وظيفة رجل الدولة أو السياسي والمشرع تعنى بصفة كاملة بالدولة كهدف وموضوع، وأن الدولة شيء مركب من عناصر مختلفة شأنها أي شيء آخر يحمل صفة الكل ولكن يتألف من أجزاء، وعلى ذلك يشرع أرسطو في مقدمة المقال الثالث من كتاب السياسة في توضيح علاقة المواطن بالدولة.

- ذكرنا سالفا على أن "أرسطو هو أول فيلسوف يأخذ بصراحة بنظرية التطور العائلي، في تفسير نشأة الدولة، فهو يذهب إلى أن الدولة ظهرت نتيجة لتطور تاريخي من الأسرة التي هي النواة الأولى في المجتمع وقد نشأت الأسرة نتيجة الحاجات الضرورية التي يشعر بها المرء وأهمها في رأيه الحاجة إلى التناسل لبقاء النوع"(1)، وهذا يعني ان الدولة هي الغاية الطبيعية رأي اجتماع إنساني يبدأ حتما بالأسرة لينتهي فهي غاية كل المراحل السابقة، الأسرة ثم القرية وصولا إلى المدينة وهي الإطار البشري والقضاء العمراني للدولة.
- وإذا كان ارسطو في معظم نظرياته السياسية يرد على أستاذه أفلاطون وينتقد أفكاره فهو في هذه النقطة بالذات يتفق معه ولكنه بالمقابل يرد على السفسطائيين فقد "كان السفسطائيون يرون ان حياة الإنسان في جماعة ليست استجابة لإرادة أو لقانون طبيعي ولكنها نتيجة لرغبة إنسانية قائمة على المنفعة الذاتية، فتجمع الأفراد وخضوعهم لحكومة تمثل عملية مفيدة لهؤلاء المحكومين"(2)، وهذا يفي أنهم يعتقدون أن نشوء الدولة ناجم عن الاتفاق والتواضع بين مجموعة من الناس من أجل الحفاظ على بقائهم وضمان مصالحهم وهو ذات ما سيظهر فيما بعد في شكل نظرية عقد اجتماعي تكون فيه الدولة وسيلة لغاية.

العلاقة بين الفرد والدولة حسب أرسطو هي أن "الدولة صورة والفرد هيولى، وأن وظيفة الدولة وتربية الأفراد على الفضيلة، وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين، وبدون ذلك لا يكون الإنسان إنسانا إنما يكون وحشا ضاريا"(3)، إن النواة الأساسية إذن لتكوين الدولة هي الإنسان وبالنسبة لأرسطو فهو حيوان سياسي وهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضره، وهذه ثمرة المدينة أي نهاية المطاف في تطور

---

[1]- **إمام عبد الفتاح: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، دط، 2001، ص 107.**

[2]- **ابراهيم أحمد شلبي، مرجع سابق، ص 122.**

[3]- **أحمد أمين وزكي نجيب محمود: مرجع سابق، ص 255.**

المجتمعات الإنسانية، التي بدأت من الأسرة ثم العائلة ثم القبيلة وبعدها القرية وصولا إلى المدينة أو الدولة.

-فبدلا أن يكون الهدف من إقامة الدولة هو تنظيم الاجتماع البشري وحمايته.

نجد ان الدولة هي التي أصبحت الهدف والغاية في ذاتها، ولا شك أن هذه العلاقة الجدلية دليل على ما هي طرفيها وتطابقهما في القيمة والأهمية، "الأسرة وإن سبقت الدولة في التاريخ فالدولة سبقت الفرد والدولة في الفكر، لان الدولة هي الغاية، والغاية تسبق الوسائل في الفكر كما تقدم، فالدولة من حيث هي صورة سابقة على الأسرة من حيث هي هيولى، وإذا كانت الأشياء تشرح بغاياتها فالأسرة تشرح بالدولة لا العكس"[1]، وهذا الطرح يتعارض في مجمله من حيث المبدأ مع ما يقرره أصحاب نظريات العقد الاجتماعي الذين يرون الدولة شكلا طارئا من أشكال التنظيم فرضته الحاجة وما هو إلا وسيلة لحماية الفرد وضمان بقائه.

ثم "إن أرسطو يرفض رفضا جازما الرأي القائل بأن الدولة أو المجتمع محضا كيان خلقه العرف والاتفاق وأنه تنظيم تلاقي أفراد معا من أجل تحقيق أغراض محددة وليس تنظيما نشأ طبيعيا عن احتياجات البشرية عامة وتطلعاتها"[2].

فالأمر أعمق من ذلك وأكثر تعقيدا إذا انه يتصل بالفطرة الإنسانية المرتبطة ارتباطا وجوديا بالجماعة البشرية المنظمة التي تحقق مصلحة البقاء ابتداء لنتيجة، وهي إضافة إلى ذلك دليل واضح على الطبيعة السياسية للإنسان، "وليست علاقة الجزء بالجزء علاقة آلية ميكانيكية بل هي عضوية فالدولة لها حياة خاصة، وأعضائها لها حياة كذلك"، ولعل هذا ما دفع بأرسطو إلى الربط المباشر والجازم بين المواطنة والأشغال بالشأن السياسي.

-أما عن العناصر التي تشكل من خلالها هذه السلطة فهي: الناخبون والمنتخبون وطريقة تعينهم أو كيفية الوصول إلى السلطة التي إما ان تأخذ من جميع المواطنين، وغما أن تأخذ من فئة: كان تقام بالنظر إلى الدخل أو إلى أمر آخر من هذا النوع،[3] كما ان طريقة تعيين الحكام يمكن ان تتم بالقرعة أو الانتخاب سواء من جميع أو جزء من المواطنين.

---

[1]- إمام عبد الفتاح: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سابق، ص 122.

[2]- ألفرد دوارد تايلور: مرجع سابق، ص 121.

[3]- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مصدر سابق، ص 236.

-أما فيما يخص السلطة القضائية او مجلس القضاء فيتناولها أرسطو من نواحي ثلاث: الهيئة التي تتألف منها، والقضايا التي تعالجها، وطريقة تأليفها، هل تتألف من جميع المواطنين أو من البعض منهم، وكم هي أنواع المحاكم، وكيف تتألف عن طريق القرعة أو الانتخاب.

ففيما يخص أنواع المحاكم فعددها ثمانية، الأولى تلك التي تسهر على محاسبة الحكم والسلطات، ثم ترصد الإقرار اللاحقة بالمصالح العامة، ونوع بنظر في الأمور السياسية، ونوع للفصل في النزاع القائم بين الرعايا والحكام، بشان الغرامات، ونوع خاص بالعقود الخطيرة، ومحكمة لقضايا القتل، ومحكمة للغرباء الأجانب.[1]

أما عن طريقة تأليف هذه المحاكم ومما تألف فيجيب أرسطو بقوله إما أن ينظر جميع المواطنين في كل القضايا المفصلة أنفا، وان يقاموا قضاة، بالانتخاب أو بالاقتراع، وأما أن ينتظروا فيها كلها جميعهم في قسم منها، وان يقام بعضهم قضاة بالانتخاب وبعضهم بالاقتراع[2].

- المواطن والسلطات السياسية:

يرتبط مفهوم المدينة الدولة عند أرسطو بمفهوم المواطن، ولا يضاح مفهوم الدولة بجميع أبعادها. لابد من تحديد ماهية المواطن ومن تتحقق فيه صفة المواطنة.

لقد انطلق أرسطو في الحديث عن السلطات بداية عندما ميز بين أنواع ثلاثة بحسب ممارستها وتواجدها، فإن وجدت في الدولة كانت سلطة سياسية، وإن وجدت في البيت كانت تدبيرية، وأما إن مورست من طرف السيد الحر على عبيده فهي سلطة سيدية، أما السلطة تدبيرية فهي سلطة مفروضة على الزوجة والأبناء تعود بالنفع إما على المرؤوسين وإما الطرفين معا[3]. أما السلطة السياسية فهي السلطة التي تمنح المواطن حق المشاركة في الحياة السياسية، وتقوم هذه السلطة على مبدأ المساواة بين المواطنين والتناوب في المناصب الحكومية المختلفة[4].

لقد سئم أرسطو من تهميش المواطن في اليونان وضياع حقوقه السياسية، فأراد استرجاعها عبر اقحامه في تأسيس المجالس الاستشارية والقضائية، وتجاوز مفهوم العدالة الأفلاطوني القائم على أساس الشعور الأخلاقي إلى مستوى الممارسة السياسية لحق الاشتراك في انتاج القوانين والسلطات يقول ناقد

1- المصدر نفسه، ص 237.
2- المصدر نفسه، ص 235.
3- المصدر السابق، ص 245.
4- عمر عبد الحي، مرجع سابق، ص 232.

الحكم الشعبي وأساليب الممارسة القائمة على التضليل وأغلوطة المفهوم العرفي للمواطن: ((وقد اعتاد أولياء الأمر لإنشاء هذا الصنف من أصناف الحكم الشعبي، ولتعزيز الشعب فيه، أن يضموا إلى تلك الطبقة أوفر عدد ممكن من المؤهلين، وأن يحصوا في عداد المواطنين، لا الأهليين منهم حسب، بل الأنفال والهجناء أيضا وأبناء أي مواطن كان، أي أبناء الأب مثلا أو الأم وإن كان أحدهما مواطنا[1].

يميز أرسطو بين ثلاث سلطات سياسية في المدينة أو الدولة ولا يصلح نظام الدولة إلا بصلاحها: ((إن الأحكام السياسية كلها تنطوي على ثلاثة عناصر، لابد من المشرع أن ينظر في ما يلاءم كلا منهما، وإذا ما طابت حال تلك العناصر الثلاثة طابت حالة السياسة حتما والسياسات تتباين فيما بينها بتباين تلك العناصر فأحد هذه العناصر هو مجلس الشورى الذي ينظر في الشؤون العامة، وثانيها هو الهيئة الحاكمة: أي الأشخاص الذين تناط بهم السلطة، والصلاحيات التي يحولها، وطريقة انتخابهم وثالثها هو مجلس القضاء))[2].

ويفرد لكل سلطة حيزا خاصا يبين من خلاله صلاحياتها ومهامها فالسلطة الاستشارية مهامها البت في أمور الحرب والسلم وعقد المعاهدات وحلها، والتشريع، والإعدام والنفي، ومصادر الرق، ومراقبة الحكام ومحاسبة السلطة التنفيذية، والمجلس الشورى أن يترك تنفيذ القرارات للهيئة السياسية كلها إذا كان النظام ديمقراطيا، أو إلى القلة إذا كان النظام أرستقراطيا أو الأوليجاركيا.

أما السلطة التنفيذية ففي رأيه أنها لابد أن تتناسب مع حجم الدولة فيجب ((أن تقام في الدول الكبرى سلطة واحدة لمهمة واحدة، لأنه يمكن حينئذ لكثرة المواطنين أن يبلغ مناصب السلطة أناس كثيرون، بحيث يتخلون مدة طويلة عن بعض المناصب، ولا يتولون بعضها الآخر إلا مرة واحدة، ولعمري خير للدول أن تلقي كل مهمة على عاتق دائرة متفرغة لها، من أن تلقي على عاتق دائرة منصرفة على شؤون كثيرة))[3].

ويصنف أرسطو ممثلي هذه السلطة بحسب نظام الحكم، فيمثل هذه السلطة أفراد مثقفون في الحكومة الأرستقراطية، وأغنياء في الدولة الاوليجاركية، والأحرار في الدولة الديمقراطية، أما من حيث العدد فهم أقل في الأرستقراطية والأوليجاركية، وأكثر في الديمقراطية[4].

[1]- أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، مرجع سابق، ص 249.
[2]- المصدر السابق، ص 251.
[3]- المصدر نفسه، ص 253.
[4]- علي عبد المعطي محمد: مرجع سابق، ص 73.

الفصل الثالث: امتداد الفكر السياسي الأرسطي

المبحث الأول: أرسطو وفكرة المواطنة

المبحث الثاني: أرسطو وابن رشد

المبحث الثالث: نقد وتقييم

المبحث الأول: أرسطو وفكرة المواطنة

1- تعريف المواطنة:

يختلف تعريف المواطنة في أصلها اللغوي في كل من اللغات الفرنسية واليونانية واللاتينية عن اللغة العربية، فقد أشارت كلمة المواطنة في هذه اللغات إلى دولة المدينة، أما في اللغة العربية فإنها مشتقة من الوطن، والذي يعني محل الإقامة أو المكان الذي يقيم فيه الإنسان(1).

المعنى اللغوي:

المواطنة في اللغة الفرنسية citoyenneté وفي الانجليزية citizen chip والمواطنة مشتقة من الفعل واطن القوم، عاش معهم في وطن واحد(2).

والملاحظ أن معنى المواطنة في اللغة العربية أوسع وأشمل من معناها في اللغات الأخرى، فإن المعنى اللغوي للمواطنة في اللغات الأخرى تم حصره في سكان المدينة، أما في اللغة العربية فإن المعنى يعطي مدلول أعمق لتشتمل كل سكان الوطن.

المعنى الاصطلاحي:

تشير دائرة المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون الدولة، وبما تتضمن تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة"(3).

وهناك من عرف المواطنة بأنها الصلة أو الرابطة القانونية بين الفرد والدولة التي يقيم فيها بشكل ثابت وتحدد هذه العلاقة عادة حقوق الفرد في الدولة وواجباته اتجاهها، وهي بهذا المعنى وضع قانوني للفرد في الدولة تترتب عليه حقوق يتمتع بها الفرد كمواطن، وواجبات يتحملها تجاه الدولة(4). ويقصد بها أيضا انتساب الفرد إلى وطن، لف فيه ما لأي شخص آخر من الحقوق التي يكفلها الدستور، وعليه ما على أي شخص من الواجبات التي يفرضها الدستور.

وقد ورد تعريف آخر للمواطنة على أنها "صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليها انتمائه إلى وطن وأهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة في موازنة الدولة"(5).

1- أمين فرج شريف: المواطنة ودورها في تكامل المجتمعات التعددية، دار الكتب القانونية، مصر، دط، 2012، ص 28.
2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ص 439.
3- علي خليفة الكواري: مفهوم الديمقراطية في الدولة الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص 30.
4- نبيل الصالح: ما هي المواطنة، مواطن المؤسسة الفلسطينية للدراسة الديمقراطية، رام الله، ط1، 1994، ص 3.
5- عبد الوهاب الكيلاني: موسوعة السياسة، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط5، 1995، ص 37.

ويعرفها الدكتور جورج جقمان بأنها: "مساواة المواطنين أمام القانون بصرف النظر عن أية اختلافات بينهم سواء كانت في الأصل أو العرق أو اللون، أو لأية أسباب سياسية أو جهوية، وأن تكون العلاقة بينهم قائمة على أساس العدل والمساواة، وإن المحدد الذي يحدد هذه العلاقة هي مجموعة القوانين التي تضعها الدولة[1].

وهناك تعريف آخر قدمه برهان غليون حيث يرى في المواطنة فكرة قائمة على أساس تحالف وتضامن بين أناس أحرار، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، أي بين أناس متساوين في القرار والدور والمكانة، ومن رفض التمييز بينهم على أساس مستوى درجة مواطنتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنية[2].

ومن خلال ما سبق يمكننا وضع تعريف إجرائي لمفهوم المواطنة وهو كالآتي:

تعبر المواطنة عن عضوية بين الأفراد والدولة تحمل مجموعة من الحقوق والواجبات، وتتمثل في انتماء الفرد إلى بقعة من الأرض واستقراره فيها بشكل ثابت أو حمل جنسيتها، ويكون مشاركا في الحكم من خلال المشاركة الجماعية، ومن خلال الترشح والانتخاب، وكما يخضع للقوانين الصادرة عنها، ويتمتع بشكل متساوي مع بقية المواطنين بالحقوق، ويلتزم بأداء مجموعة من المسؤوليات والواجبات اتجاه الدولة التي ينتمي إليها.

2- الامتداد أو التطور التاريخي لمصطلح المواطنة:

إن سعي الإنسان نحو الانصاف والعدل والمساواة يعبر عن فطرة إنسانية قديمة تعود إلى ما قبل استقرار مصطلح المواطنة أو ما يقاربه من معان ومصطلحات في الفكر القديم والمعاصر، فقد ناضل الإنسان من أجل الاعتراف بحقه في المشاركة واتخاذ القرار على الدوام، وقد اقترن مفهوم المواطنة قديما بقبول حق المشاركة الحرة للأفراد المتساويين، وارتبط أيضا بحق المشاركة في النشاط الاقتصادي والمشاركة في الحياة الاجتماعية والحق أيضا في اتخاذ القرارات الجماعية وتولي المناصب العامة على أساس المساواة أمام القانون[3].

وقد مر مفهوم المواطنة بمحطات تاريخية مهمة أسهمت في تأطيره وتشكله حتى وقتنا الحاضر، وإن أقرب معنى للمصطلح في العصور القديمة ما توصلت إليه دولة المدينة عند الإغريق حيث كانت

---

[1]- **جورج جقمان: الديمقراطية، المؤسسة الفلسطينية للدراسة الديمقراطية، رام الله، 2013، ص 8.**

[2]- **أمين فرج شريف: مرجع سابق، ص 31.**

[3]- **علي خليفة الكواري: مرجع سابق، ص 16.**

مدينة أثينا نموذجا تكرست به المواطنة[1]. وبالرغم من القصور في تطبيقه إلا أنه تمكن من تغطية بعض الجوانب المهمة التي تؤدي إلى مقاربة المفهوم وتطبيقه، فقد نجحت مدينة أثينا من تحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد، أي أن الكثير من مؤرخي السياسة وفلسفتها يتوجهون نحو الإدعاء بأن المواطنة الحقة لم ترى النور إلا مع الفلسفة اليونانية، حيث شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجا له، وبمعنى آخر حين نتحدث عن المواطنة نحن نتحدث عن كلمة قديمة عرفها الإنسان مع قيام المدينة اليونانية القديمة، واستمر يطور من رؤيته لماهيتها ومدلولاتها.

وقد ظهر مفهوم المواطنة في المدن الإغريقية القديمة بمصطلح (Policia) من أجل تأطير العلاقة بين المواطنين في المدينة اليونانية وهذا التأطير أخذ شكلا من أشكال الاعتراف بحرية المواطنين في إدارة شؤونهم والدفاع عن امتيازاتهم، ومثل بهذا المعنى ممارسة متقدمة جدا في التفاعل بين الفرد والدولة. هذا التفاعل الذي يستند على الحرية وليس على التسلط وعلى الاعتراف بدلا من الإقصاء، ولكن هذه الممارسة لم ترتكز في ذلك الوقت على حق المساواة بين الجميع في المواطنة، فأقلية من السكان كانوا يمتلكون حق الانتخاب والمشاركة السياسية وإبداء الرأي مما يعني أن الآخرين مثل العبيد والسكان غير الأصليين والنساء كانوا محرومون من حق المواطنة، وبالتالي فالمواطنة عندهم كانت قائمة على الواجبات غير الإلزامية أكثر من كونها قائمة على الحقوق، بل أدركت من قبل المواطنين على أنها مجرد فرصة لخدمة المجتمع وتمتع الفرد بالفضيلة"[2]: أي أن مفهوم المواطنة في العصور الإغريقية كان يبشر على العموم إلى كل إنسان مدعو بثروته أو بجاهه إلى ممارسة سلطة سياسية وتسيير شؤون المدينة، إلا أن هذا المفهوم كان إقصائيا، فلم تكن المرأة والأطفال، وكبار السن، والعبيد لهم الحق في المواطنة بل إن المواطنة كانت مقتصرة على الرجال، وقد عبر أرسطو عن ذلك في تعريفه للمواطنة بأنها: "أن تكون حاكما ومحكوما". ومعنى ذلك ينبغي أن يكون للرجل الحر سلطة على ملكيته الخاصة، وعلى أسرته، وعلى العبيد، ليكون مواطنا، ومن لا يتمتع بتلك السلطة فليس له حق المواطنة[3]. فقد كانت المواطنة إذن حقا وراثيا لأبناء مدينة أثينا، وكانت الديمقراطية مبنية على أساس المدينة، فكانت الروابط بين المواطنين وطيدة بسبب الصداقة والقرابة والجيرة والاشتراك في الحياة العامة، وكانت تجمعاتهم تتم في مكان عام يتشاورون فيه بشؤون الحياة العامة بما فيها القرارات السياسية، فقد كانت المواطنة مسؤولية تتضمن حق المشاركة في

---

[1]- **المرجع نفسه، ص 16.**

[2] **- Faulks, K (2000). Citizenship,London : Rout ledge. P 17.**

[3]- **سيف المعمري: المواطنة، رواية عمانية، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، دط، 2008، ص 32.**

حكم المدينة اليونانية بشكل فعلي أو على الأقل حضور الاجتماع العام الذي يعقد في المدينة للتباحث في شؤون الحياة العامة، وكما سبق وذكرنا استثنى من حق المواطنة الغرباء المقيمين، والأطفال والنساء، والعبيد....

وفي ظل الامبراطورية الرومانية تطور المفهوم ليشمل جميع الأراضي الرومانية وأقطارها، وحصل سكانها الذكور باستثناء العبيد على حق المواطنة الرومانية، ومع سقوط الامبراطورية الرومانية وخاصة ظهور النظام الاقطاعي تراجع مفهوم المواطنة حتى نهايات العصور الوسطى، حيث كانت المواطنة محصورة لمالكي الأراضي حسب الوضع الاجتماعي والسياسي للأفراد(1).

ويمكننا أن نعتقد أن كتاب السياسة في مجمله لم يكن إلا محاولة لعرض مفهوم المواطنة وإجلاء صورها وتحديد جوانبها وتقديم الصورة الحقيقية للمواطن الصالح وكيف يجب أن يكون حيث يرى فردوارد موريس في كتابه موسوعة مشاهير العالم أن كتاب السياسة قد جسد حصيلة الخبرة السياسية لشعب بأكمله بعد أن اختزنها عقل فذ وصبها مكثفة(2). فليس هناك حد فاصل بين الأخلاق والسياسة عند أرسطو فالأخلاق الحسنة مصدرها حسن السياسة، ولا سياسة عادلة ما لم تكن هناك فضيلة أخلاقية، حيث يرى أرسطو أن السياسة هي فن الحكم الذي يستمد أصوله ومقوماته من واقع الشعوب وأنظمة الحكم كما هي موجودة في الواقع، وليس بالنظريات التجريبية التي لا ترتبط بالواقع المحسوس إذ أن "علم أرسطو العملي لا يتجه إلى الفلاسفة أو طلاب الفلسفة، وإنما يتجه إلى الأشخاص السياسيين، وبصورة أكثر دقة إنه يتجه إلى الأشخاص السياسيين المتعلمين الذين يمارسون السلطة السياسية بالفعل أو بالقوة أو يتجه في أحسن الأحوال إلى المشرع الذي بخلق الإطار الدستوري الذي يتم بداخله كل فعل سياسي"(3). وهذا يبدو وكأنه انقلاب واضح على رؤية أستاذه أفلاطون لحقيقة السياسة وطبيعة المواطنة.

إن موقف أرسطو من الديمقراطية هو جزء لا يتجزأ ولا ينفصل عن نزعته كفيلسوف يوصف بأنه أكثر ارتباطا بالواقع، وهو أبعد ما يكون عن الخيال الحر وعن المثل كما تصورها أفلاطون(4).

1- ليث زيدان: مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي، التربية المواطنية، الحوار المتمدن، العدد 1933، 2007/06/1، http://www.qhewar.org/debats8show.art.asp?aid:98140.

2- فرادوارد موريس: موسوعة مشاهير العالم، ج5، دار الصداقة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002، ص 17.

3- ليو ستراوس، جوزيف كروسبي: تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2005، ص ص 185، 186.

4- طيبي مسعود: الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2007، ص 373.

وقد تطرقنا في الفصل السابق إلى المواطن عند أرسطو والتعريفات التي قدمها له والمرتبطة بصفة خاصة بمفهوم المواطنة، وإن كان مفهومها بديهيا بحكم ما نعرفه نحن عن المواطنة في العصر الحالي، إلا أنها ليست كذلك بالنسبة لأرسطو على اعتبار هذه الأخيرة أكثر عمقا وأشد تعقيدا حيث [يدخل أرسطو مسألة المواطنة بوصفها طريقة لفهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم، وتستمد هوية المدينة أكثر وضوحا من أولئك الذين يعترف بأنهم مواطنوها][1]. لذلك نجد أرسطو في بداية تحديده لماهية المواطن يحاول أن يعرض الذين لا يصدق عليهم المفهوم حتى تنحصر مجموعة الما صدق ويصبح جلي أمامنا من هم متضمنون داخل ذلك المفهوم، وبالرجوع إلى التعريفات السابقة للمواطن والتي وضع أرسطو في كتابه "السياسة" نجده يستعيد تلك الفئة التي نعتقد بأنهم مواطنين بسبب تقاسمهم لمجموعة من الامور المشتركة مثل الإقامة على ذات الأرض ونفس الوطن، أو الاشتراك في الحق القانوني... وهذا كله، يؤكد لنا أننا أمام تعريف مميز لمفهوم المواطنة وأكثر صرامة.

"إن المواطنة في التحليل النهائي هي وظيفة لنظام الحكم"[2]. وهذا ما يجعل المواطنة ليست واحدة فهي ستختلف باختلاف أنظمة الحكم، فكلما احتك المواطن بنظام من هذه الأنظمة، كلما تطبعت مواطنته بشكل يتسق مع ذلك النظام.

ومن هنا يتبين أن أرسطو حاول أن يعرف المواطنة من جهة بحثه في واقعية المواطن اليوناني. هذا المواطن الذي نظر إليه في القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد، من جهة نسبه اليوناني، لا من جهة احترام حقه السياسي، ولكن أرسطو يوضح في كتاب السياسة أو المواطن يتجاوز المعطى العرقي، إلى المعطى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالأساس[3].

وهذا مع حفظ مكانة المعطى العرقي الذي أعطاه أرسطو أهمية بالغة، وما فعله فقط هو أنه أعاد ترتيب عوامل منح حقوق المواطنة، فكان العامل السياسي أهم من العامل العرقي.

ومن هذا الطرح الذي صاغه أرسطو حول مفهوم المواطن وصفاته وحقوقه وواجباته انبثق مفهوم المواطنة وتشكلت معالمه بناء على اللبنات الاولى التي وضعها المعلم الأول، حيث شكل عصر التنوير والنهضة الأوروبية التحول الكبير في مفهوم المواطنة، ولعل ظهور نظرية العقد الاجتماعي كان له الدور الأكبر في تطور مفهوم المواطنة على أساس فكري، حيث استطاع فلاسفة عصر التنوير امثال (هوبز،

1- **ليو ستراوس، جوزيف كروسبي: مرجع سابق، ص 209.**
2- **حاتم النقاطي: مرجع سابق، ص 78.**
3- **علي وتوت: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، الحوار المتمدن، 2006/06/12،**
http://www.qhewar.org/debat/show.art.asp?aid:67258.

لوك، روسو، مونسكيو) من طرح جدير للمفهوم يقوم على أساس نظرية العقد الاجتماعي، ما بين الأفراد والدولة ويكون القانون هو من يحكم العلاقة بينهم[1]. وهو الأمر نفسه الذي دعى إليه أرسطو في سيادة القانون وجعله مبدأ فوق كل شيء والمشرع الذي يحدد العلاقة بين الأفراد فيما بينهم وبين الأفراد والدولة، حتى يتمتع الفرد بحقوقه في إطار القانون ويتمتع بكينونته المستلقة.

وبناء على ما سبق نستنتج أن المواطنة ليست بالمفهوم الحديث بل تم تطبيقه قديما وفق الظروف التي عاصرن تلك الفترات التاريخية ومع تطور المجتمعات واتساعها أدى إلى تطور المفهوم وتشكله بما يتناسب مع التطورات السياسية والاجتماعية والعلاقات التي تحكم الأفراد بالحكومة والسلطة السياسية الحاكمة داخل المجتمع وعلاقة الأفراد مع بعضهم البعض، وفقا للقانون يحكم المجتمع.

إن مفهوم المواطنة ارتبط بوجود الدولة الديمقراطية، المدينة الفاضلة عند أرسطو التي تحافظ على حقوق المواطنين السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتي بينها أرسطو جميعا في كتابه دستور الأثينيين وكتاب السياسة والأخلاق إلى نيقوماخوس حيث عرض في هذه الكتب الثلاث مبدأ المساواة في توزيع الفرص بين المواطنين كما حدد نوع العلاقات التي تربطهم ومكانتهم في المدينة والتنشئة الثقافية والاجتماعية التي يتلقاها الفرد حتى يكون مواطنا فعالا مركزا على قيمة المساواة أمام القانون والقضاء، وقيمة المشاركة والتي تتمثل في حق المواطن في الانتخاب والتصويت واتخاذ بعض القرارات السياسية... وهكذا يكتسب الفرد صفة المواطنة حسب أرسطو، والتي تمثل الانطلاقة الاولى التي انبثق منها هذا المفهوم المعاصر الذي أضحى اليوم محل جدال ونقاش لدى الكثير من المفكرين والباحثين.

---

[1]- فرح أنطوان: ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2001، ص 87.

المبحث الثاني: أرسطو وتأثيره على ابن رشد*

لاشك أن أرسطو يملك منزلة كبيرة في الفلسفة الإسلامية، وهذا ما جعل الفلاسفة المسلمين يسمونه بالمعلم الأول، حتى أنه يبدو أحيانا وكأن كل ما انتجه الفلاسفة المسلمون ليس إلا صدى لفلسفة أرسطو سواء اقتباسا أو نقدا أو مناقشة، وهو أيضا يفسر سبب تسمية الفلاسفة المسلمون بالمشائيين، كناية عن تلاميذ أرسطو الذين كانوا يتلقون منه دروس الفلسفة وهم يتجولون مشيا في أرجاء اللوقيون ولاشك أيضا أن ابن رشد هو أنجب شراح أرسطو.

إن إعجاب ابن رشد بأرسطو ليس بالأمر الخفي، فهو الذي كتب عنه في مقدمة كتابه الطبيعيات ما يرفع شأنه ويزيده مكانة أسمى: "إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو ابن نيقوماخوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة، وواضع علوم المنطق و الطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها، وقد قلنا أنه واضعها لأن جميع الكتب التي قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر إزاء كتبه، وقلنا أنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه". وهذا دليل على أن ابن رشد قد حصر بداية ونهاية علم المنطق وعلم الطبيعيات في أرسطو وحده.

أما فيما يخص الجانب السياسي من فكر أرسطو نجد ابن رشد يقدم نقدت لاذعا لنظرية أفلاطون في السياسة كما كان يفعل المعلم الأول تماما حيث يتفق ابن رشد مع أرسطو في نقده لأفلاطون من خلال كتابه "الضروري في السياسة": "وقد يبدو غريبا أن يختص ابن رشد جمهورية أفلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة أرسطو، وعلى ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد ترجمت إلى العربية فاستعاض عنها الجمهورية، ... وإن كان قد عمل تأويل بعض نواحي فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الاخلاقية، كما نجدها خاصة في الأخلاق إلى نيقوماخوس"[(1)]. وحسبه أن يفعل تماما ما فعله أرسطو من خلال كتابه في السياسة، حيث توجه ابن رشد إلى إحاطة وتقديم المعاني الأفلاطونية بلغة ومصطلحات أرسطية فلم يكن سوى أرسطيا في ذلك: "كان ابن رشد بالمرصاد للغة أفلاطون وأسلوب عرضه لأفكاره، فقد استطاع أن يعيد صياغة المحاورة الأفلاطونية بطريقة استدلالية تتجه بك صوب تقارير جازمة لا أخذ فيها ولا رد، ولا دوران حول الأفكار من أجل البقاء في برزخ الحيرة، كما استطاع أن يعطي

[1]- ماجد فخري: قادة الفكر، لبن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دط، 1960، ص 116.

للكتاب بنية جديدة قوامها ثلاث مقالات بدلا من عشر، وأن يحب اللغة الأفلاطونية في قوالب المصطلح الأرسطي ... وهكذا تم إخراج المعاني الأفلاطونية في مفاهيم أرسطية"[1].

وفي نظرية للحياة الاجتماعية يتفق ابن رشد مع أرسطو فيما ذهب إليه على ضرورة الحياة الاجتماعية وطبيعتها إذ أنه: "ينبع ضرورة أن توجد مجموعة من البشر تتحلى بسائر أصناف الكمال الإنساني يؤازر الواحد منهم الآخر في بلوغ هذا الكمال فيقتدي الأنقص منها بالأكمل ويعين الأكمل بالأنقص على بلوغ كماله الخاص به"[2]. فالحياة الاجتماعية عنده على الأغلب هي ضرورة في ذاتها، ثم يمثلها بصناعة الفروسية وصناعة الألجمة "التي يؤازر بعضها بعضا فصناعة الألجمة تمهد لصناعة الفروسية، وهذه بدورها تبين كيف يمكن إصلاح اللجام حتى يبيت أفضل فأفضل، وكيف تعمل هاتان الصناعتان من أجل غرض واحد"[3]، وهذا التمثيل يشبه نوعا ما التمثيل الذي ساقه أرسطو للغاية ذاته، وهي البرهنة على ضرورة الحياة الاجتماعية لتحقيق التكامل بين عناصرها، إذ أن كل منهما ساق المثال المناسب الذي أخذه من بيئته التي عاش فيها.

فأرسطو مثل بالسفينة والبحارة في كتابه السياسة، أما ابن رشد فقد مثل بصناعة الألجمة وصناعة الفروسية.

وفي فضائل الحكم نجد ابن رشد يعمم فضيلة الحكمة والشجاعة على جميع عناصر الدولة وأجزائها، حاكما كان أو محكوما إلى جانب فضيلتي العفة والعدالة[4]، وهذا ملمح أرسطي آخر يذكرنا برأي أرسطو في أن الحاكم يجب أن يتحلى بفضائل المحكومين في الوقت نفسه الذي يجب أن يتجلى فيه المحكومين بفضائل الحاكم حتى يتم التكامل بينها.

وعلى العموم يمكننا القول أن ابن رشد كان لسبب المكانة والسيادة التي حظي بها أرسطو في الغرب، حيث فلسفته لم تصل إلى الغرب المسيحي إلا مع شروح ابن رشد.

---

[1]- فرح أنطوان: ابن رشد وفلسفته، المرجع السابق، ص 79.
[2]- ماجد فخري: قادة الفكر، لبن رشد فيلسوف قرطبة، مرجع سابق، ص 121.
[3]- فرح أنطوان: ابن رشد وفلسفته، المرجع السابق، ص 80.
[4]- محمد حسن مهدي بخيت، مرجع سابق، ص 289.

المبحث الثالث: النقد والتقييم

يعد أرسطو واحدا من أهم فلاسفة الإغريق، بل فارسها المتقدم دائما في كل العصور الذي شطر الفلسفة إلى شطرين فأصبح كل المشتغلين بالفلسفة إما أرسطيين، أو غير أرسطيين في كل مباحث الفلسفة التقليدية من فيزيقية إلى ميتافيزيقية، وغيرها من ألوان البحوث الإنسانية التي تشهد كلها بأن هذا الفيلسوف يصعب جدا أن يختفي من ساحة الفكر البشري.

لقد رفضت كتابات أرسطو الموت، ومن بين هذه المؤلفات التي قاومت أعراض الشيخوخة كتابه: "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وكتاب "السياسة" الذي يعد من أهم كتب أرسطو ومن أطرفها بحث أطولها تفصيلا حيث عالج فيه الكثير من الموضوعات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، والتي تعد اليوم المرجعية الأولى والأساسية لجميع البحوث في هذا المجال ... وقد حظيت كتبه بمكانة لا مثيل لها وبقيت آثاره خالدة تناولها الناس بالدرس والشرح واعتبروه حجة في كل شيء واستشهدوا بأقواله، واحتجوا بآثارها، فقد كانت كتبه منهج الدراسة في العصور الوسطى، والقرون الأولى لعصر النهضة، وقد حملت كتبه إلى آسيا الصغرى وقبرت هناك قرنين من الزمان، ثم بعثت من جديد.

وترجمت إلى العربية وانتشرت مذاهبه في جميع أنحاء البلاد الإسلامية حتى وصلت إلى اسبانيا، ومن هنا وجدت طريقها من جديد إلى العالم الأوروبي، فأيقظت العقول وأثارت الهمم، ولا تزال لأرسطو منزلة كبيرة ممتازة بين المفكرين قديمهم وحديثهم[1].

وبعد الدراسة التي أجريناها قد وجدنا أن أرسطو أكثر واقعية ممن سبقه من فلاسفة اليونان، وأصر على أن تكون سياسته عامة ومواطنة خاصة أكثر التصاقا بحياة الناس، بالإضافة إلى منهجه العقلي النازق على غيابات المثالية، وهو الذي جعله يظهر في بعض الأحيان وكأنه قد كرس فلسفته لنقض فلسفة أفلاطون وهدمها.

وكم كانت الرحلة المعرفية مع أرسطو في مجال السياسة شيقة ومفيدة، خاصة مع أسلوبه المتين، ومنطقه المتماسك وخبرته الواسعة، لاسيما أن نظريته من السياسة والدولة كان لها صدى واسع في الفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، هذه الفلسفة التي احتفت بأرسطو أيما احتفاء وعظمته أيما تعظيم.

---

[1]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1988، ص ص 347-348.

لكن على الرغم من المكانة العظيمة التي حظيت بها فلسفته السياسية إلا أنها لم تخلو من النقد كباقي الفلسفات الأخرى، فبالرغم من قدرته العقلية الفذة إلا أنه وقع في سقطات كان ينبغي عليه تجنبها والابتعاد عن مثل هذه الأخطاء التي أخذت عليه فيما بعد، ومن بين هذه الانتقادات الموجهة له نذكر بصفة خاصة.

1 – رغم أرسطو بأنه جاء ليعارض نظريات أفلاطون وبالذات في الأسرة والملكية إلا أننا نلاحظ أنه لم يختلف عنه كثيرا في الاتجاه الأرستقراطي لفلسفته السياسية ذلك أنه لم يختلف عنه في تقسيم مواطني الدولة إلى طبقة عاملة وطبقة تنعم بكافة أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية[1].

2 – من أكثر النقاط التي تؤخذ على أرسطو هو القول بنظرية الرق حيث تعد نظرية أرسطو في الرق وتبريره من الناحية الاجتماعية والسياسية وإجازته الحرب في حالة الحصول على الرفيق اعتبرت وصمة عار في مذهبه إذ أنه يعرف الإنسان في منطقي بأنه ذلك الحيوان العاقل الناطق، وما العبد إلا هذا الإنسان فكيف بعد ذلك يعتبره آلة حيث ومجرد أداة تعتمد عليها الأسرة في تلبية حاجاتها.

3 – لم يستطع أن يتلخص من مثالية أفلاطون التي طالما هاجمها بل أتى بمثالية أكثر منها بعيدا عن الواقع مخالفا بذلك منطق مذهبه، وهو ما يتضح من خلال نظريته في المدينة الفاضلة، حيث أقرب بأنه لا يجب أن تتعدى مساحة المدينة مدى رؤية الإنسان من الجهات الأربع إذا نظر من على ربوة، فهل يصح هذا علما بأنه في عصر أرسطو كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها إذ لم يكن في مقدورها أن تدافع عن نفسها أمام الإمبراطورية المقدونية التي أسسها الإسكندر الأكبر[2]. ويبدو أن خيال أرسطو قد قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر للبلاد الشرقية ومزج الحضارتين الغربية والشرقية.

4 – حدد أرسطو مجموعة من الإجراءات التعسفية ضد زيادة عدد السكان –كما أشرنا إليها سابقا– وقد كان ينبغي ألا يسرف فيها وهو المعلم الاول الذي درس النفس الإنسانية وأدرك قيمتها، أليس الجنين إنسانا بالقوة، أو ليس للطفل المشوه حق جدير بالاحترام ونفس تستحق العيش؟ فمطالبته بإعدام المشوهين والأطفال ناقصي التكوين وقتل الأجنة وصمة عار أخرى في جبين أرسطو لا يغفرها له الدراس لفلسفته السياسية على مر التاريخ.

---

[1]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية)، تر: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1967، ص ص 306، 307.

[2]- المرجع السابق، ص ص 117، 118.

5 -يقول جورج سباين أن هناك فارق أساسيا بين أفلاطون وأرسطو يتجلى في كل المواضيع المتعلقة بالدولة المثالية، حيث أن ما يسميه أرسطو بالدولة الفضلى هو ما اعتبره أفلاطون على الدوام الدولة الثانية في ترتيب أفضل الدول وأن ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية بدل على أنه لم يتقبل قط ولو كمثل أعلى تلك الدولة المثالية الواردة في جمهورية أفلاطون فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستوري لا الاستبدادي حتى ولول كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذي يصدر عن الملك الفيلسوف.

وهذه هي أهم الانتقادات التي وجهت لأرسطو على العموم، هذا الفيلسوف العظيم قلل من قيمة المرأة وأخرجها من دائرة المشاركة في الشؤون السياسية، ورفض وجود دولة كبيرة، وأقر بطبيعة نظام الرق، مما جعله محل نقد وانتقاد من طرف الكثير من الفلاسفة والمفكرين على مر العصور.

الخــاتــمــة:

لقد كانت الرحلة مع مفهوم الدولة وعلاقته بالمواطن عند ارسطو ممتعة جدا ووجه المتعة في الاولى انك تتعامل مع مفهوم ينبض بالحيوية ويشع بالفاعلية تستطيع ان تصادفه كفي كل جزء من تفاصيل حياتك العامة، بل هو جزء كبير من كينونتك، أما وجه المتعة في الثانية فهو أن ترى هذا المفهوم وهو يولد ولادة عسيرة حقا ولكنها مشوقة تجعلك ترى وبوضوح كيف تولد الافكار خاصة مع مفكرين عظماء من شاكلة ارسطو.

وتعتبر السياسة الارسطية فلسفية قوية محتفظة بالكثير من رونقها ويمكن اتخاذ قواعدها كأساس للبناء عليها من جديد في زمننا هذا، ومن اهم مميزاتها انها بنيت على نسق منطقي متكامل ،فلم تكن بعض شذرات متفرقات أو مجرد آراء لمباحث شيء لا رابط بينهما، كذلك لاحظنا انه لم في سياسة ارسطو شيء من التلصيق وإنما بني من هبة السياسة على افكار محددة منها فكرة المجتمع الطبيعي وضرورة التدرج وتقسيم السلطات والاختلاف الطبقي، ومساواة الحقوق والواجبات، وكل هذه الافكار مردها الى مبدأ محدد بنى على ارسطو كل مذهبه إلا وهو مبدأ العلية والضرورة، حيث اعتبر ارسطو الطبيعة داخلة في الفعل الانساني وموجهة فعله، وكل فعل يحاول مخالفة النظام الطبيعي مصيره الفشل لا محالة حتى يقوم النظام الذي يحفظ للإنسان وجوده الطبيعي.

لم تكن نظرة أرسطو للسياسة كنظرة باقي الفلاسفة بحثا عن المطلق وعن الأحسن دون اضافة، ولكنه كان يبحث عن الأحسن المضاف والأحسن الجزئي الذي يناسب مجتمعا محددا، فأرسطو يرفض وضع دستور ثابت ،ولكنه يتحدث عن دستور يناسب فئة ما يضعونه بأنفسهم وتوافق عليه أغلبيتهم ليعملوا به، ورغم أنه فيلسوف كلي باحث بمنهج كيفي إلا انه يدرك ان السياسة علم عملي يستخلص من وقائع الباس الجزئية.

ويمكن استخلاص بعض القواعد التي بنى عليها ارسطو فلسفته السياسية ونظريته في الدولة وتتمثل في:

1 –الدولة مجتمع فطري: حيث أنشأ أرسطو مذهبه السياسي على مبدأ أخلاقي تمسك به في كامل نظرياته السياسية ،فهو يرى في كتابه الأخلاق النيقوماخية ان الخير فضيلة ثابتة لا تتغير وإن مقصود الإنسان دائما بلوغ ذلك الخير الذي طالما أحبه ووثق به، وهذا الخير بطلب سواء للإنسان كفرد أو للجماعة ككل، لذلك تعد الأخلاق جزء من السياسة عند أرسطو، بل أن كل علم هدفه خير الإنسان إنما يخدم علم السياسة، فالعلوم كلها تخدم السياسة في حين تخدم السياسة الإنسان وهذا المجتمع السياسي طبيعي وليس مجتمعا صناعيا متكلفا غير الفطرة لكون الإنسان مدني بطبعه، وبذلك جعل ارسطو اول المدنيات الإنسانية الأسرة بل إن وجود الأسرة يتفك يوما عن الوجود الإنساني، فقد كان مذهب أرسطو في تدبير شؤون المنزل وسياسته بمعناه الخاص والعائلة بالمعنى العام تتويجا لفلسفته الاخلاقية.

2 –التفاوت بين الأفراد: بناءا على المبدأ الأول فان الطبيعة اوجدت / أقرت ظاهرة التفاوت بين أفرادها وكل محاولة لطمس هذا التفاوت هي محاولة فاشلة، حيث راعى أرسطو أثناء بحثه السياسي النظر الى واقع الجماعة الانسانية، فانتقد نظرية أفلاطون على أساس أنها أغفلت من جهة مبدأ تكافؤ الفرص على الوجه الصحيح بين

أفراد المجتمع، والتعاون حسب أرسطو مرده ال الفعل والعاطفة معا، والناس متفاوتون في المهارات والكفاءات لذا يجب أن يتميز كل منهم بتفاوته هذا كما أنهم متفاوتون في نزعاتهم وميولهم، فمن المستحيل أن يرضوا كلهم بدرجة واحدة بالإضافة الى النزعة الإنسانية الخاصة بحب التملك، ومن هنا كان التفوق بين الأفراد ضرورة طبيعية ناتجة عن الطبيعة في حد ذاتها.

3 –التوظيف الطبيعي للتفاوت: حسب أرسطو لابد لكل فرد أن يضطلع من المهام ما يناسب طبيعته (مهارته و قدراته التى منحته إياها الطبيعة) فتكون مهمته مهمة طبيعية، فمن الطبيعي أن يقود الرجل و تدبر المرأة المنزل، وكذالك هو الأمر بالنسبة للوظائف فيجب ان توزع توزيعا طبيعيا حسب الكفاءات، فإذا حصل خلل في هذا التوظيف لابد ان تنشأ الثورات نتيجة لعدم المساواة وإعطاء بعضهم أكثر مما يستحق وآخرين اقل مما يستحقون نتيجة هذا التفاوت بين الناس أفقيا ورأسيا في زمن واحد كذالك كان أرسطو يرفض وضع نظام ثابت ودستور موحد ليكون الصورة المثلى، بل لابد حسبه من وضع ذالك الدستور باشتراك الناس في وضعه وينبغي مراعاة هذا التفاوت أثناء صياغة الدستور.

4 –مبدأ المطلق في الجزئي: يتحدث أرسطو دائما عن الثوابت والغاية الواحدة وسار في نهجه الفلسفي على جزئيات وأدركها تحت كلياتها، ولم يصف الجزء باللا محدود أو ما شابه ذالك فالغاية التي يهدف إليها الاجتماع الإنساني هي الخير ولكن كل نظام رغم انه يهدف الخير إلا أنه كما يحتوي على أسباب نجاحه كذالك يحتوي على أسباب فشله المطلق هو الذي يوصف بالخير المطلق أما غيره ففيه بذور الشر والخير معا، وكل حكومة في إمكانها أن تنجح أو أن تفشل إذا انحرفت عن الغاية المحددة.

5 –البقاء للأوسط: يقارن أرسطو بين أنظمة الحكم وأنواع الحكومات فيرى انها تحمل الخير كما أنها تحمل الشر، لذا يعمد الى دمج هذه النظم ليخلص في النهاية إلى نتيجة تعبر عن حكومة جلها نسبيا وهذه الحكومة حسب أرسطو هي التى تحمل مبدأ الوسيطة (اعتماده مبدأ الوسط بين الوسطين) فخير الأمور الوسط، حيث لا يمكن للحكومة النخبوية أو الفردية أن تحقق ذالك الكمال المنشود، كما لا بمكن للغوغائية والشعبية أيضا أن تحقق ما فشلت فيه الحكومات الأخرى، فهو يجعل السلطة لصالح طبقة وسطى بوليتية تعمل على الموازنة بين شجع الثراء وقحة الفقر، حيث يزوع أرسطو شعار الحكمة الدائمة التي تقول أن خير الأمور الوسط، فالاعتدال في كل شيء هو أساس النجاح وهذا الاعتدال لا يكون إلا بالاعتماد على الطبقة الوسطى، التي تحقق الموازنة بين الأثرياء وجعشهم وبين الفقراء ولا مبالاتهم، فالدولة الفاضلة هي التي تضمن للحل تحت لواءها حقوق المواطن، ولا تكون جمهورية إلا وسط بين طرفين، بين أرستقراطية المال وبين ديمقراطية الشعب، وهذا يعني أن أرسطو يضع ضابطا لتلك الوسطية لابد من مراعاته وهو المساواة بين الحقوق والواجبات ما بين ذات وذات.

6 –طوبوغرافيا المدينة: لقد رسم أرسطو لمدينته صورة محددة، كانت هذه الصورة في نظره ضرورية لقيام دولة مثالية، حيث وضع شروطا لقيامها واستمرارها وضمان سيرها نحو طريق السعادة وهذه الشروط هي:

أ- الكفاية:

ويعني بها أرسطو تكون الدولة قائمة على احتياجاتها من الغذاء والأمن، وكذلك السلاح الذي يحفظ لهذه المدينة أمنها ويضمن لها النصر بتفوقه الكمي والكيفي معا، كما أن الدولة لابد أن تتوفر لها الموارد الطبيعية التي تحتاجها عند الطوارئ، حيث يدعو أرسطو إلى تحقيق أقصى حد من الاكتفاء الذاتي، وبالإضافة إلى هذا نجد أرسطو يهتم بالجانب الوجداني للدولة ذلك أنه كان متأثرا بما عايشه في الواقع الإغريقي من اهتمام بالفنون والعلاقات، لذلك نجده أولى اهتماما كبيرا لرجال الدين والكهنة والشعراء، واعترف بضرورة وجودهم لقيام المدينة الفاضلة، وهو ما قد أهمله أستاذه أفلاطون من قبل.

ب- المـــوقـــع:

يزداد أرسطو في الإغراق في النظرة الفلسفية والسعي خلف ما ينبغي أن يكون أثناء تحديده لموقع المدينة، ليضع شروطا لا تتوافق مع غير اليونانيين وذلك لأنه لم يكن يهتم أثناء بحثه إلا بالإغريق، حيث اشترط أن يكون ذلك الموقع ملائما للأهالي يسهل عليهم الحركة للتجارة وقضاء مختلف حاجاتهم، وفي نفس الوقت يكون وعرا بالنسبة للأعداء، أي يجب أن تكون المدينة صعبة المنال يصعب حصارها ولا يكون ذلك ممكنا إلا بوفرة المياه الطبيعية التي تكون محيطة بالمدينة، كما ينبغي أن تحاط المدينة كذلك بأسوار عالية والقلاع المحصنة لتتمكن من الدفاع عن أفرادها وكيانها في حالة الحرب.

ج- التعداد والمساحة:

بما أن نظام الملكية هو أكثر النظم التي تقصر الجاه والسلطان على فئة محددة وأسرة واحدة بحيث يصبح باقي الشعب مجرد رعايا ينعمون بما تقدمه لهم الأسرة المالكة، فإن أرسطو وعلى الرغم من رفضه نظام الملكية بشكله المألوف إلا أنه جعل من مدينته أسرة مالكة لسائر بقاع الأرض فأعطى أهل مدينته حق ممارسة السياسة وتداول السلطة دون سائر الناس.

وبهذه النظرة لا يصبح مستغربا أن أرسطو كان يرفض أن يكون تعداد الناس في مدينته كبيرا، كما يؤكد على ضرورة تناسب مساحة المدينة مع تعداد السكان، فلا يكون كبيرا بالنسبة للتعداد حتى لا يصعب تنظيم المدينة، ولا يكون صغيرا للحد الذي لا تستطيع فيه المدينة القيام على حاجياتها، وهذا التعداد المناسب حسب أرسطو هو ألا يتعدى عدد الأفراد مائة ألف نسمة.

إن أرسطو بهذا لا يبني نظريته السياسية على أسس ميتافيزيقية، ولا يبنيها على تسليم الواقع المشاهد، ولكنه يوازن بين الفضيلة المطلقة التي لا يختلف الناس حولها وبين التغير النسبي للإنسان وميوله ونوازعه، وهكذا بنى أرسطو مدينته الفاضلة وفق شروط منطقية ووضع لها غاية سامية تمثلت في تحقيق الخير العام لحصول جميع الناس على أكبر قدر ممكن من السعادة وتحقيق الفضيلة.

7 –الانسجام الشعبي مع الدستور: من الممكن أن تقوم دول تحكم أفراد غير منسجمين سواء كان عدم الانسجام نتيجة للعرق أو الثقافة أو غير ذلك ولكن الأهم حدوث ذلك التوافق بين أفراد الشعب والدستور الحاكم لهم، فلابد أن يضع الشعب الدستور لا أن يملى عليه لأن ذلك دافع لقيام الثورات وحدوث الانقلابات، حيث يرفض أرسطو وضع دستور ثابت محددا بعينه لما رآه من تغيرات وتحولات تطال كل شيء عبر الزمان والمكان، مراعيا في ذلك اختلاف النوازع والميول الإنسانية.

8 –القوة الرادعة: فكرة الصراع بين الكائنات فكرة طبيعية لم يغفل عنها أرسطو وكذلك الاعتماد على القوة كمبدأ للسيادة هي فكرة أكثر الناس لذلك يضع أرسطو رادعا لمن تسول له نفسه ذلك عن طريق إعطاء الدولة حق الدفاع الطبيعي عن نفسها ضد أي متربص سواء كان من الداخل أو الخارج يجب أن يواجه الناس في الجبهة الداخلية بين سائر الطبقات والقوى عن طريق قوة ذاتية نابعة من الشعب نفسه تتمثل في اختيار الشعب للدستور الحاكم لهم لا أن تفرض عليهم قوانين لا يرتضونها، كما يجب أن توزع السلطات بين الطبقات توزيعا يحفظ التوازن، ونجد من أهم عوامل قوة الردع للدولة قوة الطبقة الوسطى ذاتها وزيادتها عدديا مما يعمل على كبح نجاح الأحزاب وتطرف المواقف الناتج عن الثراء وطلبه أو الفقر ومدافعته بالإضافة إلى ميل هذه الطبقة النفسي إلى الالتزام بالدستور، أما بالنسبة للجبهة اللخارجية فلقد اشترط تلك القوة الرادعة وجعلها متمثلة في طبيعة المدينة الجغرافية وطبيعتها الوصفية وكذلك قوتها الكمية والكيفية.

9 –علاقة المواطن بالدولة: إن الهدف من إقامة الدولة هو تنظيم لا لاجتماع البشري وحمايته، حيث أصبحت الدولة هدفا وغاية في ذاتها، والعلاقة بين الفرد والدولة حسب أرسطو هي أن الدولة صورة والفرد هيولى كما ذكرنا سابقا، وأن وظيفة الدولة تربية أفرادها على الفضيلة، وتهيئتهم منذ الصغر ليكونوا فاضلين، كما أن انتماء الأفراد للدولة هو الذي يعطي له معنى الإنسان الحقيقي ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية، وتقوم الدولة بدورها على تحقيق كيانه الطبيعي ومنحه مجموعة من الحقوق والواجبات التي تكفل له صفة المواطنة والعيش الحر داخل المدينة، ومن أهم هذه الحقوق يركز أرسطو على ضرورة المشاركة في المناصب السياسية والوظائف القضائية.

10 – السياسة علم تطبيقي: يقدم أرسطو مذهبه السياسي بناء على الواقع لا التفكير النظري، فعلم السياسة علم عملي فلا غرابة أن يكون موضوعه ونظرياته مستمدة من الواقع وهؤلاء الذين يحاولون البحث في مجالات السياسة من جانب نظري لا يمكن أن يؤدي ذلك بهم إلى نتائج صحيحة أو على الأقل قابلة للتطبيق.

11 – امتداد الفكر السياسي الأرسطي: لقد خطي المعلم الأول بمكانة عظيمة في تاريخ الفكر الفلسفي السياسي سواء الغربي أو العربي أو الإسلامي، حيث تعلقت به قلوب الفلاسفة المسلمين الذين نعت بعضهم بالمشائين تيمنا وتشبها بتلاميذ أرسطو، حتى لم يجد بعض مؤرخي الفكر غضاضة من القول أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا امتداد للفلسفة اليونانية، ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بأرسطو اتخذنا ابن رشد نموذجا في ذلك لأننا نعلم أنه تأثر بفلسفة المعلم الأول تأثرا كبيرا بدليل ما بذله من الجهود في ترجمة أعماله وشرحها، حتى غدا هو الناقل

الحقيقي لفلسفة أرسطو وأفكاره ليس إلى المعلم الإسلامي فقط، بل هو بوابته إلى أوروبا بعد انقطاع حبل الفلسفة فيها.

كما تعد فكرة المواطنة امتدادا لما جاء به أرسطو في كتابه السياسة حيث اعتبرها طريقة لفهم العلاقة بين الفرد ونظام الحكم لتكون المواطنة في نهاية التحليل الأرسطي هي وظيفة لنظام الحكم، وهذا التحليل الذي قدمه أرسطو كان بمثابة الطريق المعبد الذي سار عليه فلاسفة عصر التنوير والنهضة الأوروبية حيث انطلقوا مما قدمه أرسطو وصاغوه في قالب جديد للمفهوم – مفهوم المواطنة – يقوم على أساس نظرية العقد الاجتماعي ما بين أفراد المجتمع والدولة ويكون القانون هو من يحكم العلاقة بينهم وأن يكون للفرد كينونته المستقلة، وما هذا إلا ترجمة أو إعادة صياغة للفكر القديم في قالب جديد مستوحى من أفكار أرسطية بحتة.

وآخر ما يمكن قوله في نهاية المطاف أن المعلم الأول من أعظم الفلاسفة الذين شهدتهم البشرية بما قدمه لنا من فكر سياسي عظيم ونظريات قانونية وسياسية متكاملة حبذا لو أنها طبقت في بلادنا العربية اليوم لكان الحال أفضل مما هو عليه، لكن للأسف الفكر العربي لا يرقى لمستوى تطبيق مثل هذه النظريات في واقعه ولعل هذا من أهم أسباب فشل الدول العربية وانهيار أنظمتها السياسية، فظلت مثل تلك النظريات ضمن حيز القراءة والإطلاع ولم تخرج من دائرة النظر إلى التطبيق.

الملحق

الملـــحق:

1- حـياة أســطو:

ولد أسطو – أرسطو طاليس- سنة 384 ق.م، وفي هذا العام كان قد انقضى على موت سقراط خمس عشرة سنة، بينما كان أفلاطون في الثالثة والأربعين من عمره، ومضى على تأسيس أكاديميته عاما، أو أقل، وكان ميلاد أرسطو في مدينة صغيرة في تراقيا، كانت تسمى إستاجيرا Stageria، أما اسمها الحالي فهو استفارو Stavro، وكانت استاجيرا تقع شمالي شبه الجزيرة اليونانية، بالقرب من مدينة سالونيكا، وعلى بعد مائتي ميل من مدينة أثينا، وعلى هذا، لك يكن أرسطو كسقراط وأفلاطون، أثينا، ولكنه ولد ونشأ في ظروف ثقافية أخرى، قد تختلف قليلا أو كثيرا عن الظروف الحضارية الخاصة، التي كانت تتميز بها أثينا على ما عاداها من دويلات يونانية أخرى[1].

وكان والده نيقوماخوس طيب أميتاس الثالث ملك مقدونيا وجد الإسكندر الأكبر ويحتمل ان يكون أرسطو قد تمرس في صباه بالتشريح على يد والده واكتسب من جراء ذلك ولعا خالصا بالبحث العلمي الذي تتميز به أثاره الطبيعية، ولما بلغ سن الثامنة عشر التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا وتتلمذ طيلة عشرين سنة على يد أستاذه أفلاطون الذي كان يكن عقل الأكاديمية، ولم يغادر ذلك المعهد إلا عند وفاة معلمة أفلاطون الذي أوصى بزعامة الأكاديمية لابن أخته سبيو سيبوس، الذي كان ينزع النزعة الرياضية في تأويله لمذهب أفلاطون خلافا لأرسطو، ولم يكن من البارزين في الأكاديمية وكان أرسطو قد أخذ يتحول حتى قبل ذلك التاريخ شيئا فشيئا عن مثالية أستاذه وينزع للمباحث الطبيعية، فاختار الرحيل وفي نفسه بعض الحفيظة على أستاذه لتجاوزه في إسناد رئاسة الأكاديمية لابن أخته[2].

فذهب الى أفسوس تلبية لدعوة أميرها هومياس الذي كان زميله وصديقه أثناء الدراسة في الأكاديمية والذي كان قد جمع حوله جماعة أفلاطونية صغرى، وفي أفسوس تعرف على بنياس إبنة أخ هومياس وتزوجها فأنجبت له ابنة دعاها بنياس ،وبعد وفاة زوجته اتخذ له خليلة تدعى هيربليس من اهل موطنه استاجيرا، فانجبت له ولد دعاه نيقوما خوس وهو الذي ينسب له كتابه "الأخلاق نيقو ماخوس"[3].

لقد لقن أرسطو الإسكندر مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية والعلوم السمعية والباطنية، والطب وكتب له شرحا للإلياذة كان يحمله معه أينما حل ويضعه مع خنجره تحت وسادته كلما أوى الى فراشه

---

[1]- أرسطو: فن الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حماره، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، دت، ص 11.

[2]- محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، مصر، دط، دت، ص ص 01، 02.

[3]- أرسطو: فن الشعر، مصدر سابق، ص ص 13، 14.

فمن الراهن أن أرسطو لقن الإسكندر شيء من مبادئ الحكم الصحيح فلقد، ألف له كتاب في الملكية وآخر في المستعمرات، فقد رأى أرسطو ولاشك في كل ذلك خروجا على التعاليم التي عمل غرسها في الإسكندر ونقص لروح الديمقراطية اليونانية الخاصة[1].

وفي هذه الحقبة يرقى أرسطو لتأسيس مدرسته الخاصة التي سمية باللوقيون نسبة للحديقة التي أنشأت فيها والتي كانت مكرسة للابولون لوقيوس "واهب النور" وكانت الدروس فيها تقسم لقسمين، قسم صباحي وآخر مسائي، ففي الصباح كان أرسطو يطوف مع تلاميذه ذهابا وإيابا في الرواق محاضرا في المواضيع الفلسفية العويصة (المنطق والطبيعيات والإلهيات)، أما في المساء فقد كان يحاضر في المواضيع الفلسفية العامة (كالبلاغة والسياسة).

وفي هذا الجو العلمي الخاص الذي كان يهيمن على اللوقيون وفي غضون ما يقارب اثنا عشرة سنة الف أرسطو أهم أثاره العلمية والفلسفية[2].

2- مؤلفاته:

لم يكن أرسطو فيلسوف فحسب بالمعنى الذي نفهمه الآن، بل كان واسع المعرفة بفروع العلوم المختلفة، حتى لا يكاد هناك فرع لم يسترع انتباهه ولم يكن فيه اعلم عصره وربما استثنيا من ذلك الرياضيات فقد احاط علما لما وصل اليه من قبله ما رآه منها باطلا، وزاد على ما صح عنده من نظريات جديدة وآراء مبتكرة، وما كان من الحقائق التي وصل اليها، ويمكننا أن نقسم مؤلفات أرسطو الى ثلاثة اقسام:

1_ مصنفات الفها في فترة عضوية بالأكاديمية.

2_ مصنفات علمية كتبها أيام اللوقيون على الأرجح.

3_طائفة من البحوث اعدها خلال السنوات التي تستغل فيها بالتعليم في أسوس وبيللا وانينا[3].

لقد تعددت التقسيمات حول مؤلفات أرسطو وأخذت عدت اصناف والتي يمكن أن نوجزها كالتالي:

---

[1]- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج1، ، مصدر سابق، ص ص 30، 31.

[2]- فوكس وبيوت: الإسكندر الأكبر، دار ومطابع المستقبل بالاسكندرية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، دط، دت، ص 29.

[3]- جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة العديد من العلماء بإشراف عبد الحليم منتصر، ج3، دار المعارف، 1964، ص 157.

1_في المنطق (الكتب المنطقية):

سميت الكتب المنطقية لأرسطو بالأورجانون، أي آلة للفكر وذلك منذ القرن السادس ميلادي، وترجع هذه التسمية الى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكانا في تقسيمه للفلسفة، لذ لم يعد أرسطو المنطق قسما خاصا من أقسام الفلسفة ولهذا اعتبره القدامى على انه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه[1].

وقد عرف أرسطو المنطق بأنه "آلة للعلم، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة للعلم"[2].

ومن بين كتب أرسطو في المنطق نجد: المقولات عن العبارة، التحليلات الثانية (مقالات عن البرهان)، الطوبيقا (أو المواضيع وهي مقالات عن الجدل او البرهان المرجح)، عن الأغاليط السوفسطائية.

2_ في الفلسفة الطبيعية:

وهي التي تبحث في الظواهر الطبيعية، سواء متعلقة بالأرض أو بالهواء أو بالكون والفساد وهي كالتالي :

كتاب السماع الطبيعي هو كتابه الرئيسي في الطبيعيات، وقد سمي بهذا الاسم لأنه يتضمن "المحاضرات" التي ألقاها على تلاميذه، والترجمة العربية للعنوان حرفية، لأنه في الأصل اليوناني كلمة AXPAONS معناها السماع، ما يسمع، المحاضرة جمهور المستمعين ويطلق عليها أيضا محاضرات في العلم الطبيعي[3].

3_ في النفس:

يقول أرسطو "وهل يمكن ان تكون حركة بغير نفس"[4].

من بين مؤلفات أرسطو في هذا المجال نجد كتاب "عن النفس" يقع هذا الكتاب في ثلاث مقالات يتحدث عن النفس عند أرسطو (أي سيكولوجيا أرسطو، يقول تريكو في مقدمته "كتاب النفس من أهم مؤلفات أرسطو، وقد بقي الأساس الذي يعتمد عليه علم النفس الكلاسيكي " ويقول هاملان معلقا على ذلك: "يلعب كتاب النفس في دراسة الكائنات الحية دورا يشبه تمام الشبه الدور الذي يلعبه السماع الطبيعي في درس الموجودات الطبيعية على العموم"[5].

[1]- محمد حسن مهدي بخيت: الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015، ص 212.

[2]- علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، دط، 2000، ص 6.

[3]- أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية مصورة من الطبعة الأولى، مأخوذ من تصدير عبد الرحمن بدوي، ص 1.

[4]- المصدر نفسه، ص 476.

[5]- أرسطو طاليس: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1964، ص 5.

ونجد عنده كذلك "الطبيعيات الصغرى " وهو عبارة عن عدد من البحوث الصغيرة تعالج موضوعات مختلفة مثل الادراك الحسي، عن الذاكرة والتذكر، عن الأحلام، عن الحياة والموت، عن الحياة الطويلة والحياة القصيرة، عن تعيين الرؤيا في الأحلام[1].

4_ الكتب الميتافريقية:

أي ما بعد الطبيعة، وهي عبارة عن مجموعة من المحاضرات كتبت في أزمنة مختلفة، وقيل أن أول من قام بجمعها هو أندرو نيكوس ووضعها بعد كتاب الطبيعة، وجدير بالذكر أن العلم الذي نطلق عليه الميتافزيقا يسميه أرسطو بالفلسفة الأولى[2].

5_في الاخلاق السياسية:

أ- في مجال الأخلاق: ألف أرسطو ثلاث مؤلفات في الأخلاق هي:

- الأخلاق الى نيقوماخوس: ويتكون من عشرة أجزاء أو مقالات وهو كتاب نشره ابن أرسطو نيقوماخوس بعد وفاة أبيه.

- الأخلاق الكبرى: ويقع في مقالين، ويدل مضمون هذا الكتاب على أنه من مؤلفات أرسطو الأصلية، ويبدو أن جزء من هذا الكتاب قد ألفه أرسطو في مرحلة تأثره بأفلاطون.

- الأخلاق الأوديمية ويقع في أربعة مقالات، والمرجع أن الكتاب ينتمي الى الفترة التي أقام فيها أرسطو في أفسوس.

ب- في مجال السياسة:

1/ كتاب السياسات الذي يقع في ثمانية مقالات وهو من أهم كتب أرسطو وأعظمها.

2/ النظم السياسية: وهو مجموعة دساتير نحو 158 مدنية يونانية، لم يعرف منها سوى دستور أثينا[3].

6_ الكتب الفنية:

كتاب الشعر وهو مؤلف في النقد الفني، ويعد من أهم الكتب التي عدت الشعر فنا، وليس أداة تعليم أو تربية والكتاب الثاني كتاب الخطابة وفيه دراسة لأساليب الإقناع والحجج المختلفة[4].

[1]- مجدي السيد أحمد كيلاني: أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2012، ص 39.
[2]- أرسطو: فن الشعر، مصدر سابق، ص 17.
[3]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 229.
[4]- المرجع نفسه، ص 229.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم.

2- المصادر:

1 -ابن خلدون: المقدمة، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات، لبنان، دط، دت.

2 -ابن رشد: الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 2004.

3 -أرسطو طاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، لبنان، دط، 1979.

4 -أرسطو: السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة العربية لترجمة الروائع، ط2، 1969.

5 -أرسطو: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، دط، 1979.

6 -أرسطو طاليس: الطبيعة، تر: إسحاق بن حنين، ج1، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ط2، دت.

7 -أرسطو طاليس: النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب المصرية، ط1، 1946.

8 -أرسطو: المجموعة الكاملة، أجزاء الحيوان، تر: يوحنا البطريق، مطبوعات الكويت، الطويت، دط، دت.

9 -أرسطو: دستور الأثينيين، ترجمة وتعليق الأب أوغسطين بربارة البولسي، الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، ط2، 2013.

10 - أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1924.

11 - أرسطو: فن الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق: ابراهيم حماره، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، دت.

12 - أرسطو: دعوة الفلسفة، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1987.

13 - أفلاطون: الجمهورية، تر: حنا جناز، المطبعة المصرية، القاهرة، دط، 1929.

14 - أفلاطون: القوانين لأفلاطون، تر: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 1986.

15 - نيقولا ميكيافيلي: الأمير، تر: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة،

3- المراجع:

1 -ابراهيم أحمد شلبي: تطور الفكر السياسي (دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة)، الدار الجامعية، بيروت، دط، 1985.

2 -اسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، ط1، 2001.

3 -اسماعيل علي سعد: دراسات في المجتمع والسياسة، النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1998.

4 -اسماعيل علي سعد: مقدمة في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، 1987.

5 -اسماعيل فضل الله محمد: الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعيين للطباعة، بستان المعرفة، الاسكندرية، ط2، دت.

6 -إميل برهيه: تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ج1، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1987.

7 -إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996.

8 -إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996.

9 -إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، دط، 2002.

10 -أبو بكر ابراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، دط، 1995.

11 -أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار المكتبة المصرية، القاهرة، ط2، 1935.

12 -ألفرد ادوارد تايلور: أرسطو، تر: عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992.

13 -أمين فرح شريف: المواطنة ودورها في تكامل المجتمعات التعددية، دار الكتب القانونية، مصر، دط، 2012.

14 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1997.

15 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1986.

16 - أنور زكي: المرأة في الكنيسة المصرية، دار الثقافة، القاهرة، د ط، 1995.

17 - الجبير محمد: الفكر السياسي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجا)، مطبعة جوهرة الشام، دمشق، ط1، 1994.

18 - باسمة كيال: تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1971.

19 - باركر أريست: النظرية السياسية عند اليونان، ج2، تر: الويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، دط، 1992.

20 - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية)، تر: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1967.

21 - ترسيسيان، ف.س: الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999.

22 - جورج جقمان: الديمقراطية، المؤسسة الفلسطينية للدراسة الديمقراطية، رام الله، 2013.

23 - جورج سارتون: تاريخ العلم، تر: العديد من العلماء بإشراف عبد الحليم منتصر، ج1، دار المعارف، دط، 1964.

24 - جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج1، تر: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1971.

25 - حاتم النقاطي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار والنشر والتوزيع، اللاذقية، دط، 1995.

26 - حسن الشيخ: دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، دت.

27 - حسن شحاتة سعفان: أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1995.

28 –حسن مصطفى البحري: النظم السياسية، كلية الحقوق، دمشق، دط، دت.
29 –سيف العمري: المواطنة. رواية عمانية، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلام، عمان، دط، 2008.
30 –طيبي مسعود: الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2007.
31 – عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2، 1968.
32 – عبد الرحمن مرحبا: المسألة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988.
33 –عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، دط، 2007.
34 – عبد السلام الترمانيتي: الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1997.
35 – عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان: النظم السياسية، جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، دط، 1998.
36 –محمد فتحي عبد الله: مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، مصر، دط، دت.
37 –محمد حسن مهدي بخيت: الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.
38 –محمد نصر مهنا: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، دط، 1995.
39 –مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، الأنجلو مصرية، القاهرة، دط، 1984.
40 –مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999.
41 –نبيل الصالح: ما هي المواطنة، المؤسسة الفلسطينية للدراسة الديمقراطية، رام الله، ط1، 1994.
42 –نجيب بلدي: مراحل الفكر الأخلاقي، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.
43 –وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1984.

44 -يسرى الأيوبي: المرأة عبر الزمن، مجلة المرأة، العدد 74، لبنان، 1992.

45 -يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة، دط، 1954.

4- المعاجم والموسوعات:

1 -ابن منظور: لسان العرب، المجلد الأول، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، دط، دت.

2 -أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر: خليل أحمد، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1996.

3 -الكفوي: أبي البقاء بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.

4 -جلال الدين السعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، دت.

5 -جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دط، دت.

6 -عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1984.

7 -عبد الوهاب الكيلاني: موسوعة السياسة، ج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط5، 1995.

8 -فردوارد موريس: موسوعة مشاهير العالم، ج5، دار الصداقة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002.

5- المجلات والدوريات:

1 -دنيس لويد: فكرة القانون، تعريب سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة، العدد 47، 1981.

2 -عبد القادر قيني: مفهوم الديمقراطية عند أرسطو من خلال دستور أثينا، مجلة الحكمة، العدد 2، المعارف الجديدة، الرباط، 1993.

3 -علي وتوت: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، الحوار المتمدن، 2016/6/12.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:67258.

4 -ليث زيدان: مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي، التربية المواطنية، الحوار المتمدن، العدد 1933، 2007/06/01.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?=98140

5 -يوسف زيدان: دوامات التدين، دار الشروق، 2013.

6 -مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، مجلة المرأة العربية، العدد 72.

6- المراجع بالأجنيبة:

1- Aristose, Ethique a Eudence, Introduction, Traduction, Note et indices par : Vainsey Decaree, 3ème ed. Jvirm, Paris et PUM.Montreal 1971.

2- Carré De Malberg, Contribution à la théorie générale de L'Etat, Tome 1, 2ème édition, Sivey, Paris, 1920.

3- Franks, K 2000, Citizenship, London, Routledge.

4- Jean Vanier, le gout du Bonheur, au Fondement de la moral avec Aristose, Press de la Rennainssance, 2000.

5- Le petit la rouse, Grand Format, imprime en Belgique, ed, 2001.

فهرس المحتويات

الفهرس: